BS1515
.8.B92

LIBRARY OF PRINCETON
* MAY 1 1901 *
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS1515
Section .8. B92
No. ....

DIE SOGENANNTEN

EBED-JAHWE-LIEDER

UND DIE

BEDEUTUNG DES KNECHTES JAHWES

IN JES. 40—55

EIN MINORITÄTSVOTUM

VON

D. KARL BUDDE,

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG I. E.

GIESSEN

J. RICKER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

1900.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

VORWORT.

Die Abhandlung, die ich hier dem deutschen Leser vorlege, nachdem sie in englischer Übersetzung im Juliheft des American Journal of Theology (Chicago) erschienen ist, bitte ich nicht als ein Erzeugnis der deuterojesajanischen Sturmflut des Tages zu betrachten. Seit fünf Jahren war es meine Absicht, sie zu schreiben, und fast ebenso lange ist es her, dass ich sie gelegentlich einer Zeitschrift in Aussicht gestellt habe; aber immer drängten sich andre Arbeiten vor. Als ich im Herbst des verflossenen Jahres in den Vereinigten Staaten Vorlesungen über die Religion des Volkes Israel hielt, erwies mir W. R. Harper, der Präsident der Universität von Chicago, die Ehre, mich um einen Beitrag für seine theologische Zeitschrift zu bitten, und ich versprach ihm diese Abhandlung. Am 1. December bot ich das Wesentliche ihres Inhalts in freiem Vortrag dem Oriental Club in Philadelphia. Nach der Heimkehr, im neuen Jahre, war die Ausarbeitung mein erstes Geschäft; am 15. Februar konnte ich sie absenden. Dass sich bis zu ihrer Veröffentlichung der neue Stoff schon wieder werde angehäuft haben, sah ich als selbstverständlich

an. Aber auch das wird man begreiflich finden, dass ich, eben aus der neuen Welt zurückgekehrt, schon bei der Niederschrift einige Beiträge übersah, die eben zuvor in den neuesten Heften deutscher Zeitschriften erschienen waren. Es sind dies die Aufsätze „Deuterojesajanisches" von Ed. König im 11. und 12. Hefte des Jahrgangs IX (1898) der Neuen Kirchlichen Zeitschrift, und „Die Bedeutung des „Ebed-Jahwe" im zweiten Teil des Propheten Jesaia mit Berücksichtigung neuerer Forschungen" von Julius Lev im 2. Hefte des Jahrgangs 1899 der Theologischen Studien und Kritiken. Als ich schon die Correctur der englischen Übersetzung zurückgeschickt hatte, gelangte die neue Auflage von R. Smend's Alttestamentlicher Theologie in meine Hände, und an dem Tage, da ich dieses Vorwort schreibe, erhalte ich von J. Halévy das Juliheft seiner *Revue Sémitique* mit einem ersten Aufsatz über den Knecht Jahwe's, der die betreffenden Stücke bis 49, 13 behandelt. Auch eine ältere verdienstliche Abhandlung habe ich ganz übersehen, W. H. Cobb, *The Servant of Jahweh, Journal of Biblical Literature*, 1895, und schwerlich ist dies die einzige. Ich habe nach reiflicher Ueberlegung darauf verzichtet, irgend eine der aufgeführten fünf Abhandlungen in der meinigen auch nur mit einem Federstrich zu berücksichtigen. Nicht nur deshalb, weil ich die deutsche Gestalt der englischen gegenüber nicht bereichern mochte. Entscheidend war mir einerseits, dass ich jene Arbeiten nicht hätte benutzen können, ohne den Gang der meinigen zu schädigen, und anderseits, dass mir die Abgabe einer Reihe von einander unab-

hängiger Meinungsäusserungen bei der heutigen Sachlage viel wichtiger erscheint als möglichste Vollständigkeit in der Benutzung der Vorgänger.

In grosse Versuchung kam ich freilich, auf Grund der neuen Erscheinungen den Zusatz „ein Minoritätsvotum" auf dem Titelblatt zu streichen. Denn von ihnen allen steht nur Ley auf Seiten der heutigen Majorität; er vertritt wie in seiner früheren Schrift, die unten berücksichtigt ist, den Messias der Zukunft und die Auslösung der „Lieder" aus dem Zusammenhange. Halévy, dessen Arbeit ihre Spitze gegen Duhm allein richtet, entscheidet sich, soweit dieser erste Teil es erkennen lässt, für deuterojesajanische Abfassung und für das Collectivum „*de la partie épurée et idéalisée d' Israël.*" Cobb tritt in kurzer, nüchterner und klarer Darlegung wesentlich für Giesebrecht's Anschauungen ein. König wendet sich in äusserst gediegener, ruhiger, umsichtiger Untersuchung gegen Sellin, ohne die Uebrigen zu vernachlässigen. Er sieht keinen Grund, die Knechtjahwelieder aus dem Zusammenhang zu lösen und findet in ihnen wie sonst in dem Buche „die Existenz, die Wirksamkeit und das Schicksal des in Glauben, Werk und Leiden seinem Gott getreuen Israel" dargestellt. Seine Arbeit liefert zu jeder anderen die wertvollsten Ergänzungen.

Mit noch grösserer Freude aber als König's Mitarbeit auf der ganzen Linie begrüsse ich die Schwenkung, die R. Smend in der neuen Auflage seiner biblischen Theologie (S. 352 f.) vollzogen hat. Er bedauert nun, was ich unten (S. 7) als so schwer begreiflich bezeichnet hatte,

„dass er in der 1. Auflage das durchschlagende Gewicht der Argumentation Giesebrecht's verkannt habe"; er lässt sich jetzt von ihm das Subject von 53, 1 ff. bieten und ist dadurch ganz wie das unten (S. 6 f.) vorhergesagt war, mit einem Schlage zu der richtigen Anschauung bekehrt, dass der Knecht Jahwe's überall das Volk Israel, nirgends eine Einzelperson bezeichne. Dass er trotzdem dabei bleibt, die „Lieder" herauszulösen und einem andren Verfasser zuzuschreiben, ist eine Sache von weit geringerer Bedeutung. Solchen Anzeichen gegenüber darf man hoffen, dass der Höhepunkt der Herrschaft der individuellen Auffassung überschritten ist. Aber in der Minderheit sind wir immer noch, und weitere Beiträge zur Klärung der Sachlage dürften längst noch nicht überflüssig sein. Möchte man solche auch in dieser Abhandlung nicht vermissen!

Strassburg i. E., im Juli 1899.

K. Budde.

Einer der bemerkenswertesten Züge der heutigen Bewegung auf dem Gebiete der alttestamentlichen Wissenschaft ist ohne Zweifel die Neigung, in dem „Ich" der Texte collective Subjecte zu erkennen. Sie macht sich nicht nur in den Psalmen geltend, sondern weithin auch in andren Büchern, auch da, wo gar keine Andeutung des Verfassers darauf führt, und wo die individuellen Züge so stark hervortreten, dass diese Deutung mit der Annahme einer durchgeführten Allegorie zusammenfällt. Umsomehr muss es Wunder nehmen, dass an einem Punkte mit immer grösserer Einstimmigkeit die umgekehrte Bewegung sich vollzieht. Wo man neuerdings ziemlich allgemein die individualisierende Darstellung einer Gemeinschaft sah, wo diese Auffassung durch die unmissverständliche Aussage des Verfassers feststand, hat man wieder angefangen, mit grösster Bestimmtheit eine Einzelperson zu erkennen und ist dabei seiner Sache so sicher, dass man den Collectivnamen geradezu aus dem Texte herausverbessert. Ich meine, wie jeder sieht, den Knecht Jahwes bei Deuterojesaja. Mit wahrem Feuereifer stürzt sich alles auf die durch solche Ansichten ganz neu eröffnete Frage; das jüngst vergangene Jahr allein brachte in Deutschland nicht weniger als vier monographische Behandlungen, alle mehr oder minder von

diesem Standpunkte aus[1]. Man weiss, dass der Stammbaum dieser Auslegung nach Göttingen zurückführt. Es war Heinrich Ewald[2], der zuerst c. 52, 13—53, 12[3] aus dem Zusammenhang herauslöste als ein Stück aus der Zeit Manasses, das von einem uns unbekannten Glaubenszeugen, vielleicht Jesaja, rede. Deuterojesaja habe es in den Zusammenhang eingeschoben, weil er seine Gedanken über seinen eigenen, eine Mehrheit darstellenden Knecht Jahwes nicht besser als durch solche ältere Worte habe auszudrücken gewusst, und habe nur 52, 14. 53, 10f. hie und da einiges von seiner eignen Art hinzugesetzt. Diesen Vorschlag erweiterte Bernhard Duhm[4] dahin, dass ausserdem auch 42, 1—7. 49, 1—6. 50, 4—9 aus einer besonderen Schrift herstammten, der vielleicht eine prophetische Schilderung des Lebens und der Wirksamkeit des Jeremia, etwa von der Hand eines jüngeren Zeitgenossen, zu Grunde liege. Deuterojesaja habe die Stücke eingeschaltet und dabei stark überarbeitet. Doch nannte er dies alles nur „nicht unmöglich". Erst nachdem er in seinem Jesajakommentar[5] dieselbe Anschauung mit einigen wesentlichen Abänderungen[6] in sehr entschiedenem Ausdruck wiederholt hatte, fielen ihm so viele Stimmen zu, dass Bertholet sagen kann, seine Ansicht sei heute fast schon Gemeingut geworden. Wer nicht wünscht, dass das vollends geschieht, wird also alle Ursache haben, seine Verwahrung bald einzulegen. Das soll meinerseits hiermit gethan sein, weil ich in jener Anschauung einen bedauerlichen Irrtum sehe, der das Verständnis eines der herrlichsten Bücher des Alten Testaments und einer der wichtigsten Ent-

---

1 L. Laue, Die Ebed-Jahwe-Lieder im II. Teil des Jesaia, 1898. Ernst Sellin, Serubbabel u. s. w. 1898. Alfred Bertholet, Zu Jesaja 53, 1899. Rudolf Kittel, Zur Theologie des Alten Testaments, II: Jesaja 53 und der leidende Messias im alten Testament, 1899.

2 Die Propheten des Alten Bundes[2], 1868, III, S. 27. 89 ff.

3 „54, 12" auf S. 27 ist Druckfehler.

4 Die Theologie der Propheten, 1875, S. 289.

5 Nowack's Handkommentar zum Alten Testament, III. 1, Das Buch Jesaia, 1892.

6 Das erste Stück umfasst nur noch 42, 1—4; der Held scheint eine historische Persönlichkeit, ein Thoralehrer und Seelsorger, gewesen zu sein; die Abfassung dieser Ebed-Jahwe-Lieder fällt wahrscheinlich in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts.

wickelungsstufen der alttestamentlichen Religion schädigt, ja unmöglich macht.

Worüber ist man einverstanden, was ist nahe daran, Gemeingut zu werden? Dass die vier genannten Abschnitte Deuterojesaja abzusprechen seien? Nein; denn, abgesehen von der zögernden Sprache Cheyne's,[1] hat Sellin, sonst einer der entschiedensten Anhänger Duhm's, gewichtige, meines Erachtens durchschlagende Gründe dafür beigebracht, dass alle vier von Deuterojesaja selbst verfasst seien[2]. Oder dass die vier Stücke zusammen und einem Verfasser gehören? Schian[3], Kosters[4] und Laue[5] weisen c. 53 einem weiteren Verfasser zu, Bertholet wenigstens seinen grössten Teil, Ley und Laue erkennen in 50, 4—9 ein Stück besonderer Herkunft[6]. Oder in der Beschränkung auf diese vier Stücke? Sellin[7] gewinnt in 42, 18—25 ein fünftes dazu und findet Beziehungen auf die Stücke in vielen andren Stellen, Laue sieht in 51, 16 ein versprengtes Ebed-Jahwe-Stück, respective eine Glosse zu einem solchen[8]. Oder in der individuellen Deutung des Knechtes? Kosters hält sie überall für ausgeschlossen und findet im vierten die Gemeinde der Frommen, in den übrigen den Sammelbegriff gewisser Gesetzeslehrer, die im Sinne Deuterojesajas wirkten; Bertholet findet die letzteren, etwas anders abgestimmt, überall ausser in dem eingeschobenen Stücke 53, 1—11[a], das ihm von einer Einzelperson redet; Smend[9] erkennt wenigstens in c. 42 und 49 deutlich einen Sammelbegriff, das Volk Israel. Auch Kittel in seinem Kommentar spricht sich sehr schwankend aus. Aber sind denn wenigstens die Anhänger der individuellen Deutung unter sich einig? Sie sind es so wenig, dass Laue und Ley wieder mit Entschiedenheit den Messias der Zukunft dafür einsetzen, während die

1 Introduction to the book of Isaiah 1895, p. 309, Deutsche Übers. 1897, S. 313.

2 A. a. O. S. 97 ff. 105 ff.

3 Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jes. 40—66, o. J., [1895], S. 53.

4 Theologisch Tijdschrift 1896, S. 591 ff.

5 A. a. O. S. 11.

6 Ley, Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaia, 1893, S. 63 f. 71 f. 85; Laue a. a. O. S. 8.

7 A. a. O. S. 107 f. 216. 8 A. a. O. S. 16.

9 Alttestamentliche Theologie, 1893, S. 256 ff., besonders 261.

übrigen den ganzen Zeitraum zwischen Jesaja und der Makkabäerzeit durchmessen, um den geschichtlichen Glaubenszeugen zu finden, auf den sich das Lied oder die Lieder beziehen sollen. Ich brauche nicht mehr auf die abweichende Erklärung des Hineingeratens, der Einfügung oder der Einarbeitung der Lieder und auf ihr schriftstellerisches Verhältnis unter einander einzugehn. Hier geht eben alles aus einander. Man möchte meinen, die Verwirrung könne nicht mehr grösser werden; aber ich bin überzeugt, es hat noch lange kein Ende damit. Denn nur die Wahrheit ist einfach, der Irrtum aber lässt tausend verschiedene Wege offen. Es wird deshalb auch nicht nötig sein, jeder einzelnen neuen Fassung besonders nachzugehn. Die Bestreitung weiss ich vielmehr unter solchen Umständen nicht besser zu beginnen, als bei dem einzigen Punkte, in dem alle Genannten mit Ausnahme von Kosters einig sind, der Fassung des Helden von c. 53, 1 ff. als einer Einzelperson. Damit sind wir wieder bei dem Anfang, bei Heinrich Ewald, angelangt.

Der grundlegende Einwand gegen die collective Auffassung des Knechtes Jahwes in c. 53 ist der, dass der Knecht Jahwes, wie Ewald es ausdrückt, von dem Propheten „nirgends weiter so stark als eine einzelne Person der Vergangenheit gefasst wird". In andren Ausdrücken wiederholen dasselbe fast alle Neueren.[1] Nun leuchtet es ein, dass es sich hier nur um einen gefühlsmässigen Eindruck handelt; die Grenzen des Ausdrucks für die Schilderung einer Einzelperson einerseits und die Individualisierung einer Gemeinschaft anderseits sind selbstverständlich schwimmende. Aber die besonderen Züge, die c. 53, 1 ff. bietet, werden sonst in neuerer Zeit gerade umgekehrt als Beweis des collectiven Ichs in Anspruch genommen. In v. 2 sehen die Redenden den Knecht zur Welt kommen und heranwachsen als besonders schwaches, dürftiges, unscheinbares Kind[2]. In v. 3 f. ist er mit

---

[1] Vgl. besonders Sellin a. a. O. S. 149: „Wenn nicht in den drei Liedern 49, 1—6 (vgl. bes. v. 2. 5 f.); 50, 4—9 (vgl. bes. v. 4. 6); 52, 13—53, 12 (vgl. bes. 53, 1. 2. 5. 9) von einem ganz bestimmten Individuum gehandelt wird, das einen Beruf am Volke gehabt, das gelitten hat und zur Zeit der letzten Dichtung bereits gestorben ist, dann gibt es für mich überhaupt keine klare Rede mehr."

[2] Die Verbesserung (Ewald, Giesebrecht, Cheyne u. s. w.) לְפָנֵינוּ statt

ekelhafter Krankheit, sicherlich dem Aussatz, geschlagen. In v. 5. 7 wird er durch äussere Gewalt gemartert und misshandelt; in v. 8 findet er den Tod, ob durch dieselbe äussere Gewalt oder so, dass er ihr durch sein Sterben entrückt wird, ist bei dem jetzigen Texte nicht mehr sicher auszumachen. Gerade solche Vermengung der verschiedensten Schicksale und Nöte hat Smend seiner Zeit[1] den Krankheitspsalmen gegenüber mit grossem Geschick für das collective Ich geltend gemacht und darin viele Nachfolger gefunden. Es begreift sich deshalb recht gut, dass Duhm diese verschiedenen Erscheinungen auf die einzige des Aussatzes zurückzubringen sucht. Das geht aber in keiner Weise an. Die Misshandlungen in v. 5 ff. aus der Welt zu schaffen, nützt nichts, weil der Knecht selbst in 50, 6 auch nach Duhm sie und nur sie bezeugt, während vom Aussatz dort gar nicht die Rede ist. Übrigens geht ja die Jammergestalt des Knechtes nach v. 2 bis auf seine Geburt zurück. Wie aber aus einem aussätzig geborenen Kinde Duhm's Gesetzeslehrer oder Bertholet's Eleazar oder gar Sellin's Serubbabel hätte werden sollen, ist schlechterdings nicht abzusehen[2]. Auch Smend's etwas zaghafter Hinweis auf die Möglichkeit, dass ein prophetischer Märtyrer verfolgt wurde und zugleich thatsächlich krank war, hält dem gegenüber nicht Stich. Es bleibt vielmehr bei seinem vorhergehenden Satze: „Da nun in den Propheten und Psalmen die Not, die Israel von seinen Feinden bereitet wird, sehr häufig unter dem Bilde der Krankheit geschildert wird, so liegt der Gedanke nahe, dass es sich auch hier um die gewöhnliche Personification Israels handle und Krankheit und Tod des Knechtes Jahwes der Untergang Israels sei oder doch mit ihm zusammenfalle"[3]. Ganz im Sinne dieses Satzes sieht Laue wirklich einen Krankheits- oder Theodiceepsalm als die Grundlage unsres Stückes an und müht sich dann eigens, die in-

---

לְפָנָיו ist neben dem ונראהו ganz unerlässlich; doch hängt die oben vertretene Auffassung nicht davon ab.

[1] Zeitschr. f. Alttest. Wiss. 1888, S. 68 ff.

[2] Sellin widersetzt sich daher aufs entschiedenste einer wörtlichen Auffassung der Stellen, die von Krankheit handeln. Nur Folgekrankheiten der Misshandlungen lässt er offen. Vergl. S. 161 f.

[3] Alttest. Theol. S. 257.

dividuelle Deutung von Ps. 6. 38. 22 u. s. w. zu verteidigen (S. 11. 49 ff.). Man wird dort mit etwas andren Worten auch den eben angeführten Satz finden, mit dem Smend die Individualität des Knechtes seinen eigenen Gegengründen gegenüber zu stützen sucht.

Und vollends der Tod des Knechtes und sein Wiederaufleben. Das ist nichts Wunderbares bei einer Gemeinschaft, bei einem Volke, dessen Persönlichkeit in jedem folgenden Geschlechte die gleiche bleibt. Durch Hes. 37 ist das Bild der Erweckung aus dem Tode für die Wiederaufrichtung des Volkes Israel jedem geläufig und war es auch zur Zeit Deuterojesaja's.[1] Dagegen muss man, um diese Aussagen von einem Individuum verstehn zu können, erst allerlei unwahrscheinliche Hilfsannahmen aufstellen[2]. Am wenigsten geht es an, sie derart von der Auferstehung eines Einzelnen zu verstehn, dass er in seinen geistigen Nachkommen weiter lebte. Dass der Knecht Nachkommen habe, steht in v. 10 neben der andren Aussage, dass er selber ein hohes Alter erreiche, wenn man nicht das letztere erst durch Textänderung beseitigt[3]. Vor allem aber ist die ganze Schilderung von Anfang an durchaus persönlich gehalten. Derselbe Knecht, dessen Tod und Begräbnis in v. 8 f. geschildert wird, steht schon in v. 1 vom Tode wieder auferweckt und in ungeahnter Herrlichkeit vor den Redenden. Das ist bei allen vorgeschlagenen Einzelpersonen einfach unmöglich, bei einer Gemeinschaft ganz leicht begreiflich. Demgemäss ist die Behauptung, die individuelle Auffassung von c. 53 sei notwendig, die collective unmöglich, in ihr Gegenteil umzusetzen: nur von der collectiven Auffassung kann angesichts der ganzen Haltung des Kapitels die Rede sein. „Es wäre vermessen, von dieser Deutung abzuweichen und an ein Individuum zu denken", sagt Wellhausen mit Recht[4].

Wenigstens bei Smend lässt es sich leicht erkennen, dass er diesem Schlusse zustimmen würde, wenn es ihm nur gelingen

---

1 Für die spätere Zeit vgl. zahlreiche Psalmstellen gleichen Inhalts bei Kosters, Theol. Tijdschr. 1896, p. 594.

2 Vgl. besonders Laue S. 46 ff.

3 Bertholet S. 22.

4 Israelitische und jüdische Geschichte[1] S. 117.

wollte, Subject und Object der Rede in einer denkbaren Weise zu bestimmen. Wenn freilich „das büssende Israel der Zukunft" das Subject, „das wahre Israel innerhalb des falschen" das Object, d. i. der Knecht, sein sollte[1], so müsste man an einem gesunden Verständnis des Abschnitts verzweifeln, weil die Leiden, die über Israel kamen, sich an diesen Unterschied nicht kehrten, sondern den einen wie den andren trafen. In Wirklichkeit sind die Redenden, das „Wir" der Verse 1 ff., die heidnischen Völker; der Knecht Jahwes, von dem geredet wird, das Volk Israel. Es ist mir immer unbegreiflich gewesen, dass Giesebrecht's[2] vortreffliche Darlegung dieser alten Auffassung die Frage nicht für lange Zeit entschieden hat, ja dass sie in den zahlreichen neueren Schriften über unsren Gegenstand nur vorübergehend, wenn überhaupt, erwähnt ist. Duhm sagt zu 53, 1 ff. einfach: „Wunderlicher Weise suchen manche Exegeten nach allerlei sonderbaren Subjecten, die diese Worte sprechen sollen: bald sind es die früher ungläubig gewesenen, bald sogar die Heiden von 52, 15[3]. Warum soll es nicht der Dichter sein, da doch mit keiner Silbe auf so fernstehende Subjecte hingewiesen ist." Kittel[4] begnügt sich, obgleich seitdem das Gewicht dieser Auffassung durch Giesebrecht so bedeutend verstärkt war, nur einen der Gegengründe Dillmann's zu wiederholen: „Die Völker (52, 15) unter diesem Wir zu verstehen (Rabbinen, Rosenmüller, Hitzig, Beck und besonders jüngst Giesebrecht) geht nicht an, weil ein Bekenntnis der Heiden des Inhalts, dass Israel für die Heiden gelitten habe, im A. T. beispiellos wäre (Dillmann)." Dies ist auch der einzige erhebliche Gegengrund Smend's in seiner etwas eingehenderen Besprechung[5]. Er fügt hinzu, dass dieser Gedanke nirgendwo in Jes. 40 ff. berührt werde, dass vielmehr überall Israels Sünde als die Ursache seines Leidens genannt werde.

1 So auch Kosters wieder.

2 Beiträge zur Jesaiakritik 1890, S. 146 ff.: Die Idee von Jes. 52, 13—53, 12. Ich trage hier meine Verpflichtungen gegen diese grundlegende Arbeit mit einer einzigen Erwähnung ab, um im folgenden meine Gründe neu, ohne fortwährende Rücksichtnahme auf Giesebrecht, zu entwickeln.

3 Von mir gesperrt.

4 Neubearbeitung des Knobel-Dillmannschen Kommentars im kurzgefassten Exegetischen Handbuch, 1898, S. 449.

5 Alttest. Theol. S. 258.

Dies ist es, was Dillmann[1] mit den Stellen 42, 24 f. 43, 27 f. 47, 6. 50, 1 geltend macht; daneben nennt er die Stellen 42, 13. 49, 25 f. 51, 5. 23 u. a., in denen den Heiden vielmehr Strafe angekündigt werde. Erst diese beiden Reihen von Aussprüchen können als ein Versuch der Widerlegung gelten. Denn einen vollkommen neuen Gedanken aufzubringen, wird man doch Deuterojesaja nicht verwehren wollen, und dass dieser nach ihm wieder vergessen wurde, ist um so weniger verwunderlich, je eigenartiger er ist. Fragen kann es sich nur, ob Deuterojesaja selbst Aussagen bringt, die dieser Deutung widersprechen. Nun wird allerdings hie und da den Heiden Strafe angesagt, insbesondere denjenigen Völkern, die Israel misshandelt haben. Den Gipfelpunkt dieser Aussagen bildet die Strafandrohung an Babel in c. 47. Aber steht daneben nicht Kyros als der Gesalbte und Freund Jahwes, dem alles mögliche Heil verheissen wird? Wo findet sich denn dazu im A. T. das Seitenstück? Und vollends die sogenannten Knecht-Jahwe-Lieder sagen doch nach aller Meinung aus, dass den Heiden als solchen (גוים 42, 1. 49, 6) das Licht, die wahre Religion Jahwes, gebracht werden soll. Ist das nicht Heil, und lässt sich damit eine Strafvernichtung der Heiden vereinigen? Könnten nicht vielmehr sogar solche Völker, über die zuerst ein Strafgericht erginge, später solchen Heiles teilhaftig werden? Soviel zur Abwehr der zweiten Dillmannschen Reihe.

Der Gedanke, dass Israel für die Heiden gelitten habe, ist damit freilich noch nicht gegeben, aber doch der Weg dazu gebahnt. Das Verwunderlichste an der Auffassung des Knechtes der Duhmschen Liederreihe ist mir immer gewesen, dass diese geschichtliche Einzelperson aus Israel die Heiden zur Erkenntnis Jahwes führen soll. Ein geradezu abenteuerlicher Gedanke, die helle Schwärmerei, ob man nun an Serubbabel oder Eleazar, an Jesaja, Jeremia, Hiob, oder wen immer sonst, gedacht haben möchte. Auch das Collectivum der Schriftgelehrten oder Gesetzeslehrer, sei es der Gattung, sei es einer bestimmten Gruppe, das nach Gesenius' Vorgang Kosters und Bertholet wieder empfohlen haben, ersterer für die drei ersten Stücke, letzterer für alle vier mit Ausnahme von 53, 1—11[a], reicht dafür nicht aus,

[1] Kurzgef. ex. Hdb. Jesaja[5], 1890, S. 455 f.

und Bertholet's Begründung dafür (S. 11 f.) ist äusserst schwach. Am allerwenigsten ist einzusehen, wie die Erniedrigung und Erhöhung des Knechtes, so gedeutet, auf die Heiden einen Eindruck machen soll, wie er in 52, 14 f. geschildert ist. Anders steht die Sache nur, wenn wir uns den Begriff des Knechtes Jahwes von Deuterojesaja selbst erklären lassen. Alle Vertreter der Theorie von den „Knecht-Jahwe-Liedern" geben zu, dass überall ausserhalb dieser Lieder (41, 8. 42, 19 vgl. mit 22. 43, 10(?). 44, 1. 21. 45, 4. 48, 20) das Volk Israel als solches der Knecht Jahwes heisst. Das Volk ist der Inbegriff aller derer, die Jahwe verehren, die den Vorzug seiner Erkenntnis geniessen; soll diese irgendwie durch menschliche Mittler auf andre Völker übertragen werden, so muss es durch das Volk Israel geschehen. Und das ist möglich einerseits durch Israels Schicksale und anderseits durch sein Wirken. Das Erstere trifft unmittelbar auf 52, 14 f. zu. Was ein einzelner oder ein ganzer Stand innerhalb eines Volkes an Leid und Freude erlebt, wird von einem andren Volke oder vollends von den andren Völkern in grösserer Zahl nicht gesehen oder beachtet. Wenn aber ein ganzes Volk aufs äusserste erniedrigt, ja vernichtet, und dann wieder wunderbar erhöht wird, so sind alle umwohnenden Völker die gewiesenen Zeugen und können sich dem Eindruck solchen Geschehens nicht entziehen. Und ist gar dieses Volk seines Daseins beraubt und unter andre Völker fernhin zerstreut gewesen, so kann es gar nicht wieder hergestellt werden, ohne dass jene Völker durch diesen Wechsel selbst mit betroffen werden. Je wunderbarer und glänzender Deuterojesaja diese bevorstehende Wiederherstellung vom ersten bis zum letzten Kapitel schildert, umso mächtiger hat man sich diesen Eindruck vorzustellen, und dem entspricht aufs beste die Aussage, wie wir sie in 52, 14 f. finden. Mit den Schicksalen des Volkes aber verbindet sich von selbst sein Wirken. Das Volk predigt Jahwe durch sein Dasein, durch seinen eigenen Jahwedienst, es predigt Jahwe durch den Weissagungsbeweis, den der Prophet immer wieder als vollkommen genügend anruft; es mag daneben auch durch das Wort predigen in Propheten wie Deuterojesaja und andren Einzelpersonen, die sich an eine solche Aufgabe wagen. Aber die Bedingung dafür ist wieder stete Berührung Israels mit den heidnischen Völkern als solchen

und darum ein Zerstreutsein unter die Völker, eine Aufhebung seines Einzeldaseins. In jeder Beziehung ist also das Leiden, ja die Vernichtung Israels die Vorbedingung für die Erfüllung seines Berufes an den Heiden, für den Übergang des Heils in Gestalt der Religion Jahwes an die übrigen Völker. Deshalb können die Heiden in 53, 5^{b} mit Recht sagen, dass Israel, der Knecht Jahwes, ihnen zum Heile gelitten habe. Er hat aber auch statt ihrer gelitten, ihre Schuld gebüsst, wie 53, 4. 5^{a}. 6^{b} aussagen. Durch Israel belehrt, wissen die Heiden, dass Jahwe allein Gott ist. Ihr Götzendienst wird damit eine Schuld, die sie alle, jedes in seiner Weise, auf sich geladen haben: „wir gingen alle in die Irre wie die Schafe, ein jedes [Volk] wählte seinen eigenen Weg" (6^{a})[1]. Deshalb hätte Jahwe sie strafen und vernichten müssen. Statt dessen hat er sein eigenes Volk geschlagen, das einzige, das ihn, den wahren Gott, verehrte und somit keine Strafe verdient hatte: „aber ihn liess Jahwe unser aller Verschuldung treffen" (6^{b}). Jetzt sehen sie, dass dies aus lauter Güte, ihnen zum Heil, geschehen ist; denn gerade Israels Leiden musste das Mittel zu ihrer Rettung werden.

Damit ist zugleich die erste Reihe der von Dillmann eingewandten Stellen beseitigt, in denen von einer Bestrafung Israels für seine Sünden die Rede ist. Mag Jahwe immer auch Gründe für Israels Züchtigung gehabt haben: für die Heiden, die hier reden, kommen nicht sie in Betracht, sondern nur der Zweck, den Jahwe damit verband. Mag Israel immer gesündigt haben: vor dem Gewissen der Heiden bezeugt sich der einzige Verehrer des wahren Gottes als der einzige Unschuldige. Aber mehr als das. Es ist bekannt, dass Deuterojesaja, mit andren Propheten verglichen, sehr wenig Nachdruck

[1] Nur von dieser Schuld lassen sich die Worte verstehen. Man wende nicht klügelnd ein, dass von einer Schuld nicht die Rede sein könne, weil Jahwe sich ja nur Israel geoffenbart habe und den Heiden nicht früher gepredigt worden sei. Es versteht sich von selbst, dass sich der Universalismus Deuterojesajas nicht ohne weiteres mit dem alten Particularismus der Religion Israels verträgt. Die notwendige Ergänzung findet sich, wenn auch nur zwischen den Zeilen zu lesen, in beiden Fassungen der Urgeschichte der Genesis. Aller Götzendienst beruht auf sündhaftem Abirren von der gemeinsamen Uroffenbarung des einzigen wahren Gottes. Nur ein berichtigter Offenbarungsbegriff kann bessere Hilfe schaffen.

auf Israels Versündigung legt; der Ton des Mitleids wiegt durchaus und bedeutend vor. Er sagt es aber auch ausdrücklich, dass Israel mehr Strafe erlitten habe, als seine Sünden verdient hätten. Er beginnt sein ganzes Buch mit der Aussage, dass sein Volk, dass Jerusalem[1] ein doppeltes Strafmass für alle seine Sünden empfangen habe. Das ist nicht, wie Duhm meint, eine Anspielung auf Jer. 16, 18, da dort nur für neue Verschuldungen die Erhöhung des Strafmasses auf das Doppelte angekündigt wird[2]. Vielmehr wird hier ausdrücklich gesagt, dass die eine Hälfte der Strafe unverdient ist, und man darf auf Grund der allgemeinen prophetischen Voraussetzungen ruhig fragen, was denn der Anlass für diese zweite Hälfte sein mag. Finden wir nun schon in 41, 8 den Begriff des Knechtes Jahwes eingeführt, in 42, 1 dessen Beruf, den Heiden die wahre Religion zu bringen, so können wir uns dem Schlusse garnicht entziehen, dass der Prophet schon hier das Leiden gemeint hat, das zur Erfüllung dieses Berufes an den Heiden unerlässlich war. Die Frage der Theodicee ist für das ganze Jahrhundert die eigentlich brennende. Das Volk löst sie, nicht ohne ein Gefühl der Bitterkeit, durch den Lehrsatz von dem Leiden für die Väter, d. h. für Manasse's Sünden (Hes. 18, 2 u. s. w.); Hesekiel durch ins Ungeheuerliche gesteigerte Anklagen, die Schuld und Strafe ins Gleichgewicht bringen sollen. Nur Deuterojesaja findet eine wirklich beruhigende Lösung, indem er der Ursache den Zweck gesellt. Dass diese Lösung der Masse seines Volkes und auch den meisten seiner führenden Geister zu hoch war, begreift sich doppelt leicht, weil seine Hoffnungen und Vorhersagen sich nicht erfüllten. Die herrliche Wiederherstellung des Volkes vollzog sich nicht, und weder sein Leiden noch seine Lehre vermochten die Heiden zu Jahwe zu führen. Unter diesen Umständen kann

---

[1] Dass „mein Volk" und „Jerusalem" der Sache nach dasselbe bedeuten, beweist Duhm zu 40, 2 treffend, unter Berufung auf Stellen wie 48, 2. 49, 21 und besonders 51, 16. Schon dadurch wird die Spaltung des Buches, die Briggs versucht hat, in ein Buch, das von der Erlösung Israels, des Knechtes Jahwes, handelte, und ein andres von der Erlösung Zions, des Weibes Jahwes, hinfällig. Vgl. zu diesem Versuch Cheyne, Introduction, p. 309 f., deutsche Übers. S. 313 f. Auf ähnliche Wege kommt Kosters a. a. O. p. 580 ff.

[2] Zu der Frage der Echtheit vgl. Giesebrecht's Kommentar.

es nicht Wunder nehmen, wenn das Verständnis solcher Aussprüche vielfach getrübt wurde und sie dadurch schon früh an ihrem Bestande Schaden litten; wir haben vielmehr alle Ursache uns zu wundern, dass das nicht in noch höherem Masse der Fall war. Die zweite Hälfte von c. 53 ist, wie jeder weiss, gründlich verdorben[1]; aber die einzige Verderbnis, die die richtige Erklärung schädigt, ist das עַמִּי in v. 8 „für die Vergehung meines Volkes ward er zu Tode getroffen". Das aber ist für keine Auffassung möglich. Es kann nicht mit „Jahwes Volk" aufgelöst werden, sodass Jahwe das Ich wäre, weil von Jahwe noch in v. 10 in der dritten Person geredet wird. Es kann nicht von einem Gliede des Volkes gesprochen sein, etwa im Sinne Duhm's und Bertholet's von dem Propheten selbst, weil das menschliche redende Subject des ganzen Stücks nicht ein „Ich", sondern ein „Wir" ist. Danach wäre mindestens עַמֵּנוּ „unsres Volkes" zu erwarten, besser — nach der hier bekämpften Auslegung — עַמּוֹ „seines Volkes". Wenn aber einmal geändert werden soll und muss, so ist das Allerwahrscheinlichste מִפְּשָׁעֵינוּ „für unsre Vergehungen", woraus sich מִפֶּשַׁע עַמִּי leicht genug erklärt. Wörtlich so lesen wir in v. 5, vgl. auch v. 4 und v. 6[2]. Dann sind die „Wir" was sie von v. 1 an gewesen sind; für jene mögen es die Israeliten oder irgendwelche von ihnen sein; für uns sind es die Heiden. In keinem Falle lässt sich mit diesem einen verdorbenen Worte etwas gegen die richtige Auffassung ausrichten.

Bei dem richtigen Verständnis begreift sich auch die Form der Rede und manche einzelne Aussage, insbesondere die starke Individualisierung, die man so oft für unverträglich mit einem Collectivbegriff erklärt hat, leicht und ungezwungen. Redeten wenige Individuen von ihrem eigenen Volke, oder das Volk von einem seiner eigenen Teile, so möchte man sich daran stossen. Sind aber die Einzelpersonen, aus denen sich das Wir zusammensetzt, lauter einzelne Völker, so ist nichts erklärlicher, als dass

---

[1] Man vgl. dafür nur die massenhaften Änderungsvorschläge bei Bertholet S. 20 ff. 15, die sich freilich zum grossen Teil in der falschen Richtung bewegen.

[2] Nur diese Verbesserung befriedigt völlig. Weniger gut liest Giesebrecht מִפִּשְׁעָם יְנֻגַּע; eher ginge noch עַמִּים an.

das Volk Israel ihnen als eine Einzelperson gegenübersteht und ganz persönlich behandelt wird. Die Völker ferner, die so reden, sind älter und grösser als Israel. Darum haben sie den Knecht zur Welt kommen sehen, darum ist er ihnen in seiner Winzigkeit auch vor seinem Leiden schon hässlich und verächtlich erschienen.

Auch die Einführung des Wir und der Zusammenhang mit 52, 13 ff. wird nur so unanstössig. Die vielen Völker und ihre Könige in diesen Versen sind überhaupt das einzige Subject in der Mehrheit, das zur Verfügung steht; dass Duhm sie als fernstehende Subjecte bezeichnen kann, während sie dem Propheten doch nahe genug erscheinen, um durch das Schicksal des Knechtes auf das tiefste bewegt zu werden, ist geradezu unbegreiflich. Unmöglich, nur ein Zeichen grosser Verlegenheit, ist auch die Auskunft Smend's, dass die „Vielen" in v. 14 von den „vielen Völkern" in v. 15 deutlich unterschieden, jene Vielen die Israeliten der Vergangenheit seien. V. 13 ff. müssten dann sagen: Wie die Israeliten der Vergangenheit über die Jammergestalt des Knechtes sich entsetzt haben, so werden die heidnischen Völker der Gegenwart und Zukunft von seiner Verherrlichung bewegt werden. Schon die Logik dieses Vergleichssatzes sollte davor warnen. Aber worüber staunen denn die Redenden in 53, 1 ff. (doch wohl keinesfalls die Israeliten der Vergangenheit) als über den Gegensatz zwischen der gegenwärtigen und der ehemaligen Erscheinung des Knechtes? Dem Bilde seiner Niedrigkeit geben sie nur darum umfassenden Ausdruck, weil seine gegenwärtige Herrlichkeit so unbegreiflich davon absticht. Sie haben also beides gesehen, genau wie die vielen Völker und Könige in 52, 15, die natürlich nichts als die nähere Ausführung der Vielen in v. 14 sind. Ist der Knecht ein Volk, so sind es die Vielen neben ihm selbstverständlich auch. Geradezu spitzfindig ist der Einwand Dillmann's, die Völker von 52, 15 könnten in 53, 1 nicht reden, weil 15^b durch 1^a aufgehoben würde. Richtig ist natürlich seine Auffassung von שָׁמְעָתֵנוּ als „die uns zugekommene Kunde", nicht „unsre Predigt". Nun ist freilich in 52, 15 gesagt, dass die Heiden auf einmal mit eigenen Augen zu sehen bekommen, was ihnen nie zuvor erzählt worden oder zu Ohren gekommen ist. Die Stei-

gerung vom Hörensagen zum leibhaftigen Sehen ist natürlich wohl überlegt: aber muss den Völkern darum weniger die glorreiche Herstellung Israels als eine Kunde zukommen? Vordem hatten sie nichts gehört, jetzt hören und sehen sie. Aber eine Rede der Heiden, sagt Smend, müsste anders, das heisst doch wohl deutlicher, eingeleitet sein. Die ausdrückliche Einführung der directen Rede kann bekanntlich überall in gehobener Sprache ausgelassen werden und wird es bei den Propheten sehr häufig.[1] Die selbstverständliche Voraussetzung dafür ist, dass das redende Subject sich aus dem Zusammenhang ergibt. Das einzige Subject aber, das sich hier von selbst bietet, sind die Heiden; das Fehlen der Einführung beweist also nur, dass sie gemeint sind, und niemand anders. Von ihnen verstanden, ist das plötzliche Losbrechen des Redestroms dichterisch schön, von jedem andren eine schwere Ungeschicklichkeit. Es bleibt dann schon nichts andres übrig, als 53, 1 ff. ganz von 52, 13—15 loszulösen, wie Bertholet einer Anregung von Duhm (S. 365) folgend thut, indem er in 53, 1—11[a] ein eingeschobenes Märtyrerlied sieht. Die falsche Auffassung von den Knecht-Jahwe-Liedern wirkt eben wie Scheidewasser; sie vertilgt rücksichtslos alles, was ihr im Wege steht, und jeder folgende ihrer Vertreter findet notwendig neues auszumerzen. Dass alle Einzelgründe für diese Auslösung, die Bertholet S. 30 aufführt, nur auf der falschen Bestimmung von Subject und Object des Stückes beruhen, leuchtet auf den ersten Blick ein.

Ebenso eng aber wie mit 52, 13—15 ist c. 53 auch weiter nach rückwärts hin angeschlossen, und wieder bewährt sich dabei die Richtigkeit unsrer Bestimmung der Subjecte. Mit einem Ausruf der Verwunderung beginnt die Rede: „Wer hätte das geglaubt?! Wer hätte das für möglich gehalten?![2]“ Der zweite

---

[1] Das gilt ganz besonders von Deuterojesaja, und wieder im Bereiche seines Buches von sämtlichen „Knecht-Jahwe-Liedern“, ob nun, wie in 42, 1, Jahwe oder, wie in 49, 1. 50, 4, der Knecht selber redet. Ganz ebenso steht es also 53, 1 mit dem Wir. Deshalb ist auch an den Ausfall einer vorhanden gewesenen Einführung nicht zu denken.

[2] So der gute deutsche Ausdruck; der Sinn ist: „Niemand hätte dem, das wir da zu hören bekommen, Glauben geschenkt.“ Vgl. unser „Wer hätte was gedacht!“ Im Hebräischen vgl. מִי מָלַל Gen. 21, 7.

Halbvers ist nicht einfach parallel; dem subjectiven Glauben steht dort ein objectives Sichtbarsein gegenüber. Die Zeile ist daher gegensätzlich und als Entschuldigung zu fassen: „aber wem war auch [bisher] der Arm Jahwes aufgedeckt?!“ Die so reden, schenken jetzt der ihnen gewordenen Kunde Glauben, weil ihnen jetzt der Arm Jahwes sichtbar geworden ist, d. h. weil sie hören und sehen zu gleicher Zeit. Nun ist aber eben zuvor, in 52, 10, gesagt, dass Jahwe seinen heiligen Arm aufstreife; seitdem also ist er sichtbar geworden[1]. Aus 10[b] und dem ganzen Zusammenhang ist ersichtlich, dass der Arm Jahwes sein heilbringendes, erlösendes Thun an Israel und Jerusalem bedeutet. Diejenigen aber, vor deren Augen der Arm Jahwes enthüllt wird, die die Erlösung durch den Gott Israels zu sehen bekommen, sind כל־הגוים „alle Völker“, und כל־אפסי־ארץ „alle Enden der Erde“. Wenn nun in 53, 1 die Redenden als Thatsache voraussetzen, dass der Arm Jahwes jetzt enthüllt, ihnen enthüllt sei, so ist der Schluss unausweichlich, dass sie eben die Völker, die Bewohner der Enden der Erde sind, die in 52, 10 zu Zeugen des Thuns Jahwes gemacht werden[2]. Dadurch ist einerseits die Deutung der Subjecte von c. 53 und anderseits der geschlossene Zusammenhang nach rückwärts gesichert, bis zu 51, 9, wo der Arm Jahwes zu dem neuen Machterweise aufgerufen wird, dessen volle Verwirklichung bis 52, 12 dargestellt wird[3]. Wer also c. 52, 13—53, 12 aus dem Zusammenhang herauslösen will, der wird sich der Annahme einer zweckentsprechenden Überarbeitung von c. 53, 1 schwerlich entziehen können.

Von 51, 9 ist die Brücke zu dem vorhergehenden „Knecht-Jahwe-Liede“ 50, 4—9 leicht geschlagen. Der Arm Jahwes, der hier aufgerufen wird, ist in 51, 5 nach Jahwes eigener Aussage der

[1] Das Ergebnis des חשף dort ist das גלה hier. Vgl. zu dem Wechselgebrauch der beiden Verba bei demselben Schriftsteller 47, 2 f.

[2] Wenn Duhm זרוע יי in 53, 1 als „die göttliche Thätigkeit selber“ fassen will, die nur Eingeweihten sichtbar sei, in 52, 10 [lies so statt 12!] als die Wirkung dieser Thätigkeit, die nachher jeder sehen werde, so ist das die reine Willkür.

[3] Auf dem Wege dahin liegen noch die Stellen von dem leidenden Volke (Israel) 52, 5. 3. 51, 22 f. 12, auf die Sellin a. a. O. S. 101 mit Recht aufmerksam macht.

Gegenstand der Erwartung der Völker. Zugleich aber ergeben sich allerlei merkwürdige Grenzüberschreitungen zwischen dem Gebiete der „Knecht-Jahwe-Lieder“ und dem, was man in der Regel Deuterojesaja zu lassen pflegt. Was im ersten und zweiten Knecht-Jahwe-Liede, in Wirklichkeit, wie wir sahen, noch viel mehr im vierten, als die besondere Aufgabe dieses Knechtes geschildert ist, dass er das Licht der Heiden werden, ihnen im Dienste und Auftrage Jahwes die wahre Religion bringen soll, das wird in 51, 4 f. als Jahwes Absicht angekündigt, und zwar im engsten Zusammenhang mit dem Heile, der Erlösung, die der Arm Jahwes herbeiführen soll, genau so, wie c. 52 und 53 in ihrer engen Verbindung die Erfüllung schildern. Wen Jahwe zum menschlichen Vermittler dieser Erleuchtung der Heiden ausersehen hat, wird hier nicht ausdrücklich gesagt; aber wenn in v. 7 das Volk Israel[1] angeredet wird als „das Volk, das meine Thora im Herzen trägt,“ und die Verheissung in v. 4 lautet „Thora soll von mir ausgehn und mein Mischpat als Licht der Völker,“ so erweist sich doch dieses Volk, das Jahwes Thora im Herzen trägt, als der gewiesene Vermittler. Auch die Übereinstimmung des Ausdruckes zwischen 51, 4 und dem ersten „Knecht-Jahwe-Liede“ in 42, 1.4 ist eine vollkommene. Der Schluss aber, dass das Volk von 51, 7 niemand anders als der Knecht der „Lieder“ sei, wird vollends unumgänglich, wenn man 51, 7 f. mit dem so dicht vorhergehenden „Liede“ 50, 4—9 vergleicht. Alles, was dort der Knecht von sich aussagt, ruft hier Jahwe dem Volke ermutigend zu. Den Versen 50, 4 f., wo der Knecht seine Schülerstellung, seine Unterweisung durch Jahwe rühmt, entspricht hier v. 7^a, „Ihr, die ihr Gerechtigkeit (צֶדֶק) kennet, Volk, das meine Thora im Herzen trägt;“ der Aussage des Knechtes in 50, 6, dass er geduldig alle Schmähungen und Misshandlungen auf sich genommen habe, hier in 7^b die Ermahnung an das Volk, sich vor den Schmähungen und Beschimpfungen der Menschen nicht zu fürchten[2]; der Zuversicht

[1] Es liegt kein Grund vor, nur an die Auserwählten des Volkes zu denken; doch würden sie für die vorliegende Frage dieselben Dienste thun.

[2] Duhm nimmt es S. 285 in die Definition des Knechtes der Lieder im Unterschiede von dem Deuterojesajas auf, dass er „durch die Beschimpfung der Ungläubigen [sc. durch Volksgenossen] leide, nicht wie Israel, durch fremde

des Knechtes zu Jahwes Hilfe in 50, 7—9[a] hier die Zusage an das Volk in v. 8[b]; seiner Gewissheit in 50, 9[b], dass alle seine Widersacher wie ein Kleid zerfallen, von der Motte werden gefressen werden, genau derselbe Ausdruck in der Verheissung an das Volk in 51, 8[a][1]. Es liegt auf der flachen Hand, dass der Knecht Jahwes von 50, 4—9 die blosse Individualisierung des Volkes ist und in seinem freudigen Bekenntnis nur dasjenige als vollendet darstellt, wozu Jahwe das Volk der Gegenwart noch ermahnen muss. Eine solche Ermahnung stellt endlich auch 51, 1—3 dar, das Stück, das unmittelbar auf das dritte „Lied" folgt.

Mit alledem fällt auf dieses „Lied" ein sonderbares Licht. Der Knecht Jahwes in ihm (übrigens nicht mit diesem Namen bezeichnet) entspricht abgesehen von dem Blind- und Taubsein ganz und gar dem Begriffe des Knechtes im übrigen Buche, wie wir ihn etwa bei Kittel (S. 379) zusammengefasst finden, „von Jahwe beschützt, getröstet, befreit, aber selber passiv", durchaus nicht dem der „Knecht-Jahwe-Lieder," von dem Kittel sagt: „hier tritt er selbstthätig auf, bringt den Heiden die Thora und erlöst sein Volk." Davon enthält dieses Lied nicht das Geringste. Es ist deshalb sehr begreiflich, dass Ley und Laue dieses Lied aus der Vierzahl streichen. Aber das ist doch nicht so leicht, wie es auf den ersten Blick aussehen mag. Fehlt auch hier das Wirken an den Heiden, ja scheint die Bestrafung der Widersacher dem geradezu im Wege zu stehn, so liegt doch in der steten Tränkung des Subjects von 50, 4—9 mit Jahwes Lehren

---

Unterdrücker". Das kann sich bei ihm, der in c. 53 nur den Aussatz findet einzig und allein auf 50, 6 beziehen. Auch Laue (S. 28) sagt: „Dass es Stammesgenossen sind, die den Knecht misshandeln, scheint mir sicher". Nun findet sich aber dieselbe Allgemeinheit des Ausdrucks in dem חרפת אנוש 51, 7; der gleiche Schluss würde also auch hier gelten. Indessen versteht es sich ja, wenn in 50, 4 ff. das Volk als Einzelperson dargestellt wird, von selbst, dass auch die Völker, die es misshandeln, als Einzelpersonen auftreten müssen und diese Misshandlungen dadurch ein ganz persönliches Gepräge erhalten. Der Schluss, dass in c. 50 Volksgenossen gemeint seien, ist also ganz haltlos. In 51, 12 f. werden vollends dieselben allgemeinen Ausdrücke, die in 51, 7 gebraucht sind, in den מציק, den ausländischen Bedränger, aufgelöst, sodass dieselbe Bedeutung auch dort gesichert ist.

[1] Vgl. mit 50, 9[b] auch noch 51, 6.

und Eingebungen die Vorbedingung und Vorbereitung dafür, dass er den Heiden die Thora bringen kann, und das dargelegte Verhältnis zwischen 51, 4 und 7 beweist, dass das dem Verfasser bewusst und von ihm beabsichtigt ist. Und vollends die Form des Stücks. Es ist, wenn man die besondere Herkunft der Knecht-Jahwe-Lieder festhalten will, äusserst gefährlich, zuzugeben, dass in dem Buch auch andere Subjecte in derselben Weise wie der Knecht von 49, 1 ff. redend eingeführt werden können. Auf dieser Einsicht wird es beruhen, wenn Laue erklärt, das Stück sei „erst künstlich zu einem Knecht-Jahwe-Liede gemacht worden". Er sagt uns nicht, ob sich die Überarbeitung des Liedes auf die Form oder auf den Inhalt, oder auf beide bezieht, kurz, was an dem Stücke er dem Bearbeiter zuschreibt. Die Annahme leidet an grossen Schwierigkeiten. Wer den drei Liedern ein viertes mit gutem Bedachte hinzufügen wollte, hätte sicherlich diese Absicht sehr deutlich gemacht. Er hätte schwerlich versäumt, den Namen „Knecht Jahwes", etwa in Gestalt einer Versicherung wie 49, 3, einzufügen, und dem Knechte Pflichten und Arbeiten zuzuweisen wie in 42, 1 ff. und 49, 1 ff. Und soll er etwa auch die Redeform in das Ich umgegossen haben? Man fragt sich, was dann von dem ursprünglichen Stücke noch übrig bliebe. So dürfte wenig Aussicht sein, dass Ley und Laue Nachfolge finden, zumal der Anteil dieses besonderen Schriftstellers äusserst mager wird, wenn man dieses Stück und mit Bertholet auch noch 53, 1—11[a] oder gar mit Schian, Kosters und Laue 52, 13—53, 12 ganz abzieht. Will man aber Laue's Schluss abwehren, so muss man die oben dargelegten engen Beziehungen des Stücks zu dem übrigen Buche, und was daraus folgt, auf sich nehmen[1]. Es bleibt dabei, dass alles, was in 50, 4—9 von dem Knechte ausgesagt wird, in c. 51, 1—8 von dem Volke zu lesen steht.

Wir schreiten weiter rückwärts zu dem zweiten „Knecht-Jahwe-Liede" in 49, 1—6, das nur durch verhältnismässig kurze Abschnitte von dem dritten getrennt ist. Wir gelangen damit zu der Stelle, mit der allein man neuerdings die Ansicht, dass

---

[1] Vgl. dazu auch Laue a. a. O. und die Ausführungen von Ley, wenn auch beide sich der Tragweite nicht ganz bewusst werden.

der Knecht der „Lieder" das ganze Volk Israel bedeute, meint abthun zu können. Bertholet (S. 6) verweist gegen diese Ansicht neben Jes. 53 auf 49, 5 und führt dazu nur Schian's Satz (S. 24) an: „Denn wie man diese Worte auch deuten mag, man kommt nicht darum herum, dass sie von einer Wirksamkeit des Knechtes an Israel reden." Laue (S. 14) sagt: „Aber diese Stelle [49, 5] macht es unzweifelhaft, dass der Ebed als Subject in irgend welcher Weise (um mich vorsichtig auszudrücken) von dem Volk als Ganzem, so weit es noch vorhanden ist, als von dem Object unterschieden wird," und beruft sich dafür S. 41 (vgl. auch S. 28) mit grosser Zuversicht auf den exegetischen Thatbestand, ohne diesen zu entwickeln. Sellin sagt S. 104: „Dass nun 49, 5 f. der Ebed klar von dem ganzen Volke, also auch dem frommen Teile desselben unterschieden wird, ist ebenso gewiss." Nachdem wir uns von der Unmöglichkeit der individuellen Deutung, von der Notwendigkeit der Deutung auf das Volk an c. 53 überzeugt haben, werden wir die Bedeutung eines solchen Interdicts auf Grund einer einzigen Stelle an sich nicht zu hoch anschlagen. Jedenfalls aber lohnt es sich die betreffenden Verse viel genauer anzusehen, als dies nach Duhm, der ihnen eine eingehende Besprechung widmet, geschehen ist.

Wir legen zunächst grosses Gewicht darauf, dass der Knecht in 49, 1 seine Anrede sofort nicht an Israel, sondern an die Völker richtet. Sie also sind es, denen das, was er zu sagen hat, gilt. Gleich nach der Anrede ferner greift der Knecht bis auf seine Geburt zurück. Schon von ihr an hat Jahwe ihn berufen und zu seinem Berufe ausgestattet, und diese Berufung bezieht sich auf den Dienst am Worte. Denn der Mund ist des Knechtes scharfes Schwert ($2^{a\alpha}$), und auch der Pfeil in $2^{b\alpha}$ muss danach gedeutet werden. Aber nicht sofort sollte der Knecht diesen Beruf ausüben, sondern Jahwe hat ihn bis auf die rechte Zeit in seinem Köcher behalten ($2^{b\beta}$) und derweilen nur seine behütende und schützende Hand um ihn geschlossen ($2^{a\beta}$)[1]. Es soll die Zeit kommen, wo Jahwe sich

[1] Vgl. dazu c. 51, 16, wo dasselbe deutlich von dem Volke ausgesagt wird. Duhm muss daher den Vers als Glosse streichen, Laue sieht in ihm eine versprengte Glosse zu einem Knecht-Jahwe-Liede.

durch ihn[1], den er seinen Knecht nennt, verherrlichen wird. Er nennt ihn hier nicht nur „mein Knecht", sondern auch „Israel", und damit wäre unserseits die Sache entschieden. Aber längst schon hat man sich diesem Schlusse dadurch entzogen, dass man ישראל gegen alle Übersetzungen, auf eine einzige Handschrift[2] gestützt, streicht[3]. Das stellt den letzten gewaltsamen Schritt dar, zu dem man nach gutem wissenschaftlichen Verfahren erst dann ein Recht gewinnt, wenn alles andre dazu zwingt. Aber auf Gründe, die in der Stelle selbst liegen, darf man sich nicht berufen. Man bedenke, dass wir hier laut v. 1 an die Wiege Israels zurückversetzt werden; dass nach der in Gen. 32, 29 niedergelegten Überlieferung Israel ein bedeutungsvoller Ehrenname ist, der dem Volke in seinem Stammvater Jakob von Jahwe beigelegt wurde; man bedenke vor allen Dingen, dass der Knecht hier laut 1ª zu den Heiden redet, denen er, anders als ein Israelit seinem Volke, seinen Namen schuldig ist. Es bedarf also hier gar keiner „verzweifelten Erklärungsversuche" (Duhm), sondern ישראל ist einfach zweites Prädikat zu אתה: „Du bist Israel, durch den ich mich verherrlichen werde".

Diese Zukunft nun, in der die Verherrlichung erfolgen soll, ist dem Knechte gar zu lange ausgeblieben, sodass es auch an Zeiten der Verzagtheit nicht gefehlt hat, aus denen er sich selber durch Zuspruch hat aufrichten müssen (v. 4). Nun aber ist sie, wie das ועתה in v. 5 aussagt, eingetroffen, und auf das Wort Jahwes, das er vor Urzeiten zu ihm gesprochen hat (v. 3), lässt der Knecht das andre folgen, das ihm jetzt zu teil geworden ist. Schon danach kann nur dasjenige, was die Heiden angeht, an die sich die ganze Rede richtet, als jetzt noch bevorstehend, als die neue Offenbarung angesehen werden, von der der Knecht erzählt. Und wirklich ist zunächst klar, dass v. 5 zu dieser Offenbarung gar nicht gehört. Denn das ויאמר in v. 6 nimmt

---

[1] Gegen die Übersetzung „an dem ich mich", sodass der Knecht sich leidend verhielte, entscheidet die Berufsbegabung für eine zukünftige Thätigkeit in v. 2.

[2] Kennicott 96.

[3] So schon J. D. Michaelis, dann Gesenius, der später zur Echtheit zurückkehrte (vgl. Hitzig z. St.); neuerdings alle, gegen die sich dieser Aufsatz richtet.

das אמר von v. 5 einfach wieder auf, während v. 5 nur eine einzige lange Erläuterung des Subjectes Jahwe ist: „Jahwe, der mich von Mutterleibe an sich zum Knechte bildete u. s. w.“ In den folgenden Worten soll der Beweis gegen die Gleichung Knecht Jahwes = Volk Israel liegen, man umschreibt den nächstfolgenden Infinitivsatz fast einstimmig „damit ich Jakob zu ihm zurückbringe“, und beweist damit, dass dem Knechte Arbeit an Israel zugewiesen, dass er demnach von Israel unterschieden werde. Wenn man auf diese Deutung der Stelle so weitgehende Schlüsse aufbaut, so hätte man, dünkt mich, doch die Pflicht, die Möglichkeit einer andren Deutung wenigstens zu erwähnen oder besser, zu widerlegen. Hitzig begreift nicht den Knecht sondern Jahwe als das Subject des Infinitivsatzes. „Nicht gerundivisch und Handlung Jahwes (Hitzig)“, so lautet die lakonische Abfertigung bei Dillmann-Kittel; Schian sagt einfach, diese Fassung gebe keinen Sinn[1]; bei den übrigen neuesten Erklärern ist es mir nicht gelungen, eine Erwähnung dieser Auflösung des Infinitivs zu finden. Und doch ist es in der Hauptsache die Duhm's selbst; er beweist ihre Notwendigkeit aus dem folgenden Satze. Freilich setzt er hinzu, dass der Knecht, auch wenn Jahwe Subject sei, doch das Werk- und Rüstzeug, der Lehrer, Tröster u. s. w. bleibe. Das würde immerhin erst zu beweisen sein. Formell ist dazu die Auffassung als Absichtssatz nötig: Jahwe bildete den Knecht, um [dadurch, also durch den Knecht] das und das zu thun. Was denn? Duhm gibt bei dem לֹא יֵאָסֵף [so seine Lesung nach dem Ketîb] zu, dass dies in erster Linie Jahwes Werk sei; zu שובב dagegen bemerkt er, es stehe im Unterschied von השיב in übertragenem Sinn von der geistigen Zurückführung zu Gott durch Belehrung, Mahnung, Tröstung. Das kann er durch 47, 10 [lies so statt 12] nicht beweisen, da er das Kapitel einem andren Verfasser zuschreibt; doch lässt sich der völlig verschiedene Gebrauch ohnehin nicht vergleichen. Andre Beweise gibt es nicht; wohl aber wird Hes. 39, 27 und Jer. 50, 19[2] שובב ganz ebenso von der Heim-

[1] S. 24. Der Ausfall des Schlussanführungszeichens Z. 8 hinter „erstrecken“ erweckt den Anschein, als wenn dieser Satz noch Duhm angehörte.

[2] Wesentlich ebenso das Passivum Hes. 38, 8. Das sind drei von den zwölf Stellen, an denen שובב sich findet. Dass auch השיב übertragen gebraucht

führung Israels aus der Verbannung gebraucht wie השיב sonst, u. a. auch bei Hesekiel 29, 14. 34, 4, sodass das Nebeneinander der beiden hier in v. 5 und v. 6 nicht auffallen kann. In dem folgenden Satze bezeichnet die Lesart לֹא יֵאָסֵף „damit Israel nicht hinweggerafft werde" eine höchst ungelenke und fragwürdige Construction. Das Ḳerê לוֹ, parallel und Abwechselung zu אֵלָיו (so auch eine Anzahl Mss. und die meisten Vss.), ist unbedingt vorzuziehen. Dann aber ist יאסף nicht als Niphal zu punktieren, sondern als Ḳal יֶאֱסֹף: Jahwe sammelt Israel zu sich, zieht es an sich[1]. Erst so ist die Construction gut und natürlich, zugleich aber ist damit die Notwendigkeit Jahwe als Subject beider Sätze aufzufassen erwiesen. Handelte es sich nun um Absichtssätze, so wären sie ohne Zweifel auf die Wiederbringung aus der Gefangenschaft zu beziehen und der Knecht wäre dann von Jahwe gebildet, um dabei als Werkzeug zu dienen. Das würde zwar nicht auf den Gesetzeslehrer Duhm's, noch auf dessen Kaste (nach Bertholet), auch nicht auf den Kern Israels passen, vielleicht aber auf Sellin's Serubbabel[2]. Aber wir stehen hier erst bei dem Subject, nicht bei dem Prädicat, nicht bei dem, was erst geschehen soll, sondern was längst geschehen ist. Richtig ist daher nur Hitzig's gerundivische Auffassung[3]. Aber freilich ergibt sich ein Widersinn, wenn man auslegt: „der mich von Mutterleibe an sich zum Knechte bildete, indem er Jakob [aus der babylonischen Gefangenschaft] zu sich zurückbrachte". Das hat Jahwe nicht damals, ja überhaupt noch nicht gethan. Wird nun vollends von „der Wiederaufrichtung der Stämme Jakobs und der Heimführung der von Israel erhalten Gebliebenen" — man beachte wohl den sehr verschiedenen, die starke Schädigung Israels betonenden Ausdruck — erst in v. 6 geredet, so ergibt sich für v. 5 ein ganz andrer Sinn. Es handelt sich

---

wird, ist bekannt. Freilich lässt sich genau der von Duhm behauptete Sinn für keines nachweissen. Vgl. hierzu auch Sellin a. a. O. S. 156 f.

[1] Es sind hier geradezu die Punkte für das Ketîb (mit לא) statt deren für das Ḳerê (mit לו) eingedrungen, vermutlich weil die alte, richtige Auffassung, die Jahwe als Subject fasste, später entschieden verworfen wurde.

[2] Vgl. Sellin S. 157 ff. Scheschbazar macht ihm dort noch einige Not.

[3] Von Duhm z. B. vertreten in 42, 7. Die gleiche Auflösung des Infinitivs hinsichtlich des Subjects vertritt er auch 49, 8 b. 9, Dillmann-Kittel 51, 16.

dabei um eine grundlegende That an Israel: „indem er Jakob [aus Ägypten] zu sich zurückbrachte und Israel [in die Wüste] an sich zog". So muss $5^{a\beta}$ gefasst werden[1]. Das findet eine starke Bestätigung an den ferneren Aussagen וְאכבד בעיני יהוה ואלהי היה עזי[2]. Sie finden gar keinen Platz mehr, wenn schon der vorhergehende Satz von der Zukunft gilt[3]. Bei richtiger Auffassung von 5^{a} liegt aber darin die ganze glückliche Zeit Israels im gelobten Lande, während deren Israel Jahwes Gnade erfuhr: der Knecht überschaut in der Einführung der neu erhaltenen Verheissung das ganze Walten Jahwes über ihm. So wird es klar, dass v. 5 vielmehr die Gleichsetzung des Knechtes mit dem Volke Israel ausdrücklich bezeugt, und jeder Grund ישראל in v. 3 zu streichen fällt vollends fort. Ganz von selbst legt sich nun v. 6 aus: „Es ist mir zu gering, dass du mein Knecht seiest, insofern ich die Stämme Jakobs wieder aufrichte und die von Israel erhalten Gebliebenen heimführe; vielmehr will ich dich zum Licht der Heiden machen, dass mein Heil reiche bis an den Saum der Erde". So stimmt der Satz zu dem, was wir von Anfang an erwarten müssen. Die Erlösung Israels ist keine neue Verheissung, sie steht längst fest und ist vorausgesetzt; was die Heiden angeht, ist die neue Verheissung und wird ihnen hier zum ersten Male angesagt. Der Begriff des Knechtes wird damit erweitert. Er soll von jetzt an nicht mehr bloss der leidende und empfangende sein, sondern daneben und darüber hinaus der handelnde und schaffende; nicht bloss der Sklave Jahwes, wenn auch der bevorzugte und geliebte, sondern sein Gehilfe und Mitarbeiter an einem weltumfassenden Werke. Der Vers widerlegt also ausdrücklich die falsche Mei-

---

[1] Man hat alle Ursache, auf den Namen Jakob Gewicht zu legen und keine Gründungsthat anzunehmen, die über seine Stelle im Stammbaum Israels hinaufgreift. Jakob ist es, der nach Ägypten hinabzog und in Gestalt aller seiner Nachkommen von dort wiedergeholt wurde. Es ist ganz klar, dass dann v. 5 f. genau 52, 4 entspricht, wo die ägyptische Knechtschaft als die erste der assyrischen, zu der sich die babylonische gesellt, gegenübergestellt wird.

[2] Das ו consecutivum ist bekanntlich von der Punctation in Deuterojesaja sehr häufig verkannt, wie besonders Klostermann gesehen hat. Dafür entscheidet hier auch das Perfectum היה.

[3] Das hat Duhm bemerkt und darum 5^{b} hinter v. 3 versetzt, wo er erst recht nicht zu brauchen ist.

nung, dass der Knecht Jahwes bei Deuterojesaja, wo er das Volk Israel bedeute, nur die erstere Rolle spiele, in den „Knecht-Jahwe-Liedern“ nur die zweite. Ein und derselbe Schriftsteller eignet sich hier ausdrücklich beide zugleich an und bezeugt ihre Vereinigung in demselben Subjecte. Er bekennt sich damit so klar wie möglich zu den Abschnitten, von denen die „Knecht-Jahwe-Lieder“ umschlossen sind. Freilich bedarf es nicht erst der Annahme unsrer Auffassung von 49, 5 f., um jene Behauptung zu widerlegen; ist doch das leidentliche und empfangende Verhalten in v. 2 ebenso wie in 50, 4 ff. und c. 53 ganz unzweifelhaft mit enthalten. Das ist ja ohnehin selbstverständlich; wie sollte es einen Jahweknecht geben, der des Schutzes und der Fürsorge Jahwes entbehren könnte. —

Aber umgekehrt fehlt auch die andre Seite des Knechtbegriffes dem übrigen Buche nicht. Die Ankündigung an die Heiden ist mit v. 6 zu Ende, und nicht der Knecht selber redet weiter, sondern der Prophet ergreift wieder das Wort, um eine neue Zusage Jahwes an den Knecht einzuführen, durch die er ihm bestätigt, was der Knecht soeben berichtet hat. Wieder ist wie in v. 5 die blosse Einführung von der grössten Wichtigkeit. Nicht Knecht Jahwes heisst der Angeredete hier, sondern Knecht der Tyrannen[1]. Liegt darin schon, dass es sich um ein Volk handelt, so wird das vollends gewiss durch das Beiwort „der Erlöser Israels“, mit dem Jahwe eingeführt wird. Jahwes Rede aber enthält in knappster Form alles, was in 52, 14 f. von dem Knechte Jahwes ausgesagt wird, und damit ist natürlich auch, was die Voraussetzung bildet, des Knechtes bewusstes und unbewusstes Wirken an den Heiden eingeschlossen. Es ist lediglich eine Verlegenheitsauskunft, wenn Duhm meint, dies sei durch das Fehlen der Wiederbelebung vom Tode in unsrer Stelle ausgeschlossen. Sie würde bei so knapper Fassung bloss des Endergebnisses selbst dann fehlen dürfen, wenn der Knecht hier und dort eine Einzelperson wäre. Da er aber das Volk Israel ist, so bedeutet die Wiederbelebung gar nichts andres als die Erlösung aus der Knechtschaft der Tyrannen, die in v. 7 ausgesagt ist. Das Verhältnis der Verse 7 ff. zu v. 1—6 ist einfach

[1] Daneben ist לְנִבְזֵה und לְמִתְעַב vielleicht auch אֱנֹשׁ statt נֶפֶשׁ zu lesen.

folgendes. In v. 1—6 verkündet der Knecht der Völkerwelt, dass Jahwe ihm ein erfolgreiches Wirken an ihr verheissen hat. In v. 7 ff. gibt Jahwe dem Knechte Kunde von der Ehrenstellung und dem Segen, die ihm [aus diesem erfolgreichen Wirken] erwachsen sollen. So ist es allerdings richtig, dass v. 1—6 in v. 7 ff. nicht einfach wiederholt wird[1]; aber das letztere Stück ist ohne das erstere nicht zu verstehen. Man begreift deshalb nicht, wie Kittel es für nötig halten kann, gegen ein „künstliches Zusammenschweissen" der Abschnitte zu warnen. Viel richtiger sehen diejenigen, die unter Führung Smend's[2] 49, 7 ff. mit Rücksicht auf v. 1—6 eingeschoben sein lassen, um das „Knecht-Jahwe-Lied" mit Deuterojesaja zu vermitteln. Aber ob man die vermittelnden Schichten hier und anderwärts von Deuterojesaja selbst oder einem Dritten abgefasst sein lässt, immer muss man erst von einem falschen Verständnis des Knechtes aus einen gewaltsamen Schnitt zwischen den „Liedern" und dem übrigen Buche gemacht haben, um zu so überaus gewagten Hilfsannahmen genötigt zu werden. Da Duhm, der Urheber der ganzen Bewegung, einen Zusammenhang zwischen den „Liedern" und dem, was darauf folgt, einfach leugnet, so bedeutet die Annahme solcher vermittelnden Schichten nicht mehr und nicht weniger als ein Scheitern der ersten Beobachtung, und diese müsste schon ausserordentlich grosse Verdienste andrer Art haben, um eine solche nachträgliche Reinigung ihr zu Liebe zu rechtfertigen[3].

Ohne uns bei Einzelheiten der Deutung aufzuhalten suchen wir von c. 49 den Weg rückwärts zu dem letzten der vier Stücke, dem ersten in der Reihenfolge, c. 42, 1—4. Man kann es mit Sellin auffallend finden, dass ein so grosser Zwischenraum die beiden Stücke trennt; indessen dehnt sich der vorwiegend polemische Abschnitt, der Streit mit den Götzen und mit Babel,

---

[1] Vgl. Smend Altt. Theol. S. 260, Kittel, Komm. S. 427. Die Erkenntnis von dem engen Zusammenhang zeigt Sellin S. 100.

[2] A. a. O. S. 370 f.

[3] Das Verhältnis Duhm's zu seinen Nachfolgern entspricht etwa dem Astruc's zu den seinigen. Es ist aber ein grosser Fehler, die Vorgänge bei der Vereinigung der Quellenschriften in den geschichtlichen Büchern ohne weiteres auf die prophetischen zu übertragen.

ungezwungen so weit aus, sodass es künstlicher Annahmen für die Erklärung dieser Thatsache kaum bedarf.

Über 42, 1—4 ist man sich, was die Sache betrifft, völlig einig. Der Knecht, wer immer er sei, soll den Heiden die Religion bringen, die einzige wahre Religion Jahwes[1]. Er ist stiller und sanfter Natur, schonend und geduldig und wird nicht müde werden, bis die Völkerwelt[2] lernbegierig zu seinen Füssen sitzt. Hier tritt die eigene Thätigkeit des Knechtes stärker hervor als in c. 49. 50. 53, wo das Behütetwerden, das Erhaltenbleiben, das Leiden mehr im Vordergrunde steht. Und doch sind es dieselben Anlagen, nur nach der entgegengesetzten Seite gewandt, und alles, was in jenen Stücken ausgesagt wird, ist hier schon vorgebildet und geweissagt. Aber wieder fragt man sich vergeblich, wie solche Dinge von einer Einzelperson sollten ausgesagt sein; während allein Jes. 2, 2—4 genügt, um die Vorstellung von Israels Lehrberuf an den Heiden zu belegen. Und wieder bringen die nächsten Verse (5—7) den Beweis, dass der Knecht so und nicht anders gemeint ist. Denn wie immer man das schwierige ואתנך לברית עם in v. 6 verstehn möge[3], immer kann es sich nur auf das Volk, nicht auf ein Individuum beziehen[4]. Von diesem Volke aber ist zugleich ausgesagt, dass Jahwe es zum Lichte der Heiden mache, und damit nach 49, 6. 51, 4 genau das, was v. 1—4 dem Knechte der „Lieder" zuerteilen. Damit ist für jeden, der sehen kann, wieder die Gleichung Knecht Jahwes = Volk Israel bewiesen. Es gehört zu den Gewaltstreichen, an denen Duhm's geistvoller Kommentar so reich ist, dass er לאור גוים hier nicht nur anders fassen will als in 49, 6, wo er einen andren Verfasser sieht, sondern auch anders als in 51, 4, wo er denselben Deuterojesaja anerkennt. „Die

[1] Nur so kann das absolute משפט, das nur hier vorkommt, erklärt werden. Vgl. dazu משפטי 51, 4, ferner Jer. 5, 4. 8, 7. II. Kön. 17, 27.

[2] הארץ, איים.

[3] Ich glaube erklären zu müssen „zum [Gegenstande eines] Volksbunde[s] machen", d. h. mit dem zerstreuten und verzettelten Israel einen Bund als mit einem Volke schliessen, mit andren Worten, es zugleich wieder zum Volke und zum Bundesvolke machen, sodass die Construction lediglich eine prägnante ist.

[4] Unmöglich ist und bleibt die Erklärung des ברית als „Bundesmittler", die wieder von Sellin vertreten wird.

Theokratie ist das Vorbild der anderen Staaten. Dieser Gedanke ist, wie die weitere Fortsetzung zeigt, kein Hauptgedanke, sondern nur ein Zusatz, der die Herrlichkeit der Theokratie ins Licht stellen soll". Also לאור גוים hängt gar nicht von ואתנך ab, sondern von עם ברית, und nicht der Angeredete, sondern seine neue Organisation ist das Licht, so dass es sich nicht um ein Wirken, nicht um ein Hineintragen des Lichtes, sondern gleichsam nur um einen mechanischen Wiederschein handelt. Wie Duhm bei dieser Erklärung die Parallelstellen 49, 6. 51, 4 nicht erwähnt, so finde ich diese seine Auslegung bei keinem seiner Nachfolger auch nur angeführt, der beste Beweis, dass ihre Unmöglichkeit allgemein zugegeben wird. Man erklärt statt dessen die Verse seit Smend wie 49, 7 ff. als Bindeglied, das auf v. 1—4 Rücksicht nimmt und sie in den Zusammenhang einfügt. Dieser Versuch ist dort genügend gekennzeichnet, und anderseits bedürfen wir dieser Verse nicht erst zum Beweise, dass der Knecht das Volk ist[1].

Nun soll ja aber 42, 18 ff. neben 49, 5 f. den zweiten abthuenden Beweis liefern, dass der Knecht der „Lieder" gar nicht der Deuterojesaja's, nämlich das Volk Israel, sein kann. Von hier vornehmlich stammt Duhm's Schilderung des deuterojesajanischen Knechtes (S. 284): „Bei ihm ist Israel, so wie es ist, der Knecht Jahwes, von Jahwe erwählt, geschützt und für eine herrliche Zukunft bestimmt, aber gegenwärtig blind und taub, gefangen und geplündert, ein Wurm, verachtet von den Heiden, voller Sünden[2]." Wie oben schon erwähnt, bestreitet ihm einer seiner Anhänger, Sellin[3], das Recht die Stelle dazu zu benutzen. Er

---

1 Dagegen mag darauf hingewiesen werden, dass die beiden Verheissungen, Jahwe werde Israel zum ברית עם und zum אור גוים machen, sich so dicht neben einander schwer vertragen, am wenigsten ohne ein sie unterscheidendes ו. Es fragt sich, ob nicht eines von beiden hier eingeschoben ist. Die Frage, welches von beiden, wäre vornehmlich nach v. 7 zu entscheiden; doch würde sich das Eindringen von לברית עם aus 49, 8, wo die Umgebung so äusserst ähnlich ist, formell am leichtesten erklären.

2 Nur der letzte Zug, „voller Sünden," ist wohl von anderswoher ergänzt, da Duhm sehr fein 42, 24 von הלא an als deuteronomistische Glosse streicht. Etwas zu stark ausgedrückt ist das „voller Sünden" aber auch 43, 24 ff. und 50, 1 gegenüber.

3 A. a. O. S. 107 f. 178 und besonders S. 216.

erkennt vielmehr in v. 19—21. 23 — v. 22 rückt er hinter v. 23 — ein fünftes Knecht-Jahwe-Lied, in dem ebenfalls von einer Einzelperson, nicht von einem Sammelbegriff, die Rede sei. Er hat vollkommen Recht, dass der Ausdruck in v. 19 so individuell wird wie nur irgendwo in den „Liedern." Ihm scheint danach eine Beziehung auf das Volk ausgeschlossen. Aber halsbrechend ist es freilich, wenn er meint, „blind und taub" in v. 19 brauchten nicht Bezeichnung eines sittlich-religiösen Mangels zu sein, sondern sagten nur aus, dass auch der Knecht in der Verbannung gelitten habe, ebenso wie Finsternis das Land des Exils bezeichne. In v. 20 ist ja die Schuld des Knechtes an seinem Blind- und Taubsein mit dürren Worten ausgesagt; er ist mit sehenden Augen blind und mit hörenden Ohren taub. Und v. 21 sagt eben so deutlich, dass Jahwe ihn trotz seiner Gebrechen zu hohen Dingen bestimmt habe, um seiner selbst, nicht um des Knechtes willen. Er ist berufen, die Thora zu erhöhen und zu verherrlichen. Es ist grundfalsch, das Wort תורה mit Duhm hier in eng deuteronomischem Sinne aufzufassen und dann die Echtheit des Verses zu bezweifeln. Vielmehr wissen wir aus 51, 4, dass תורה einfach Wechselwort von משפט in demselben Sinne „Religion" ist (vgl. auch Jes. 2, 2—4), und so kann die Aussage wieder nur wie v. 1—4 von der Verbreitung der Jahwereligion unter den Heiden verstanden werden. Das wäre also nach der Schulbehauptung wieder der Knecht als Einzelperson. Aber gleich darauf kommt als zweites Hindernis dieser seiner Berufung, dass der Knecht ein verachtetes, ausgeplündertes, in Fesseln gelegtes Volk ist. Sellin sieht darin die Rückkehr des Propheten zu dem Sammelbegriff des Knechtes. Aber wie kann der Verfasser dann mit einem והוא die beiden vereinerleien? Dagegen hilft auch die von Sellin vorgeschlagene Umstellung gar nichts. Hier herrscht vielmehr unlösliche Verwirrung, wenn man halsstarrig bei den einmal dekretierten Unterscheidungen bleibt. Der fortschreitende Auflösungsprocess wird sich an den vielfach schon bemerkbaren Anzweifelungen nicht genügen lassen, sondern das ganze unvergleichlich schöne Stück erbarmungslos als Flickarbeit, aus Missverständnis hervorgegangen, beseitigen.

Dagegen ist alles sofort klar, wenn man es dem Propheten glaubt, dass der Knecht Jahwes überall das Volk bezeichnet.

Aus Duhm's eigener Kennzeichnung, wie sie oben wörtlich angeführt wurde, ist dann die einfache Lösung herauszulesen. Der Knecht als Volk ist „für eine herrliche Zukunft bestimmt, aber gegenwärtig blind und taub u. s. w." Sind ihm danach zwei entgegengesetzte Zustände seines Verhaltens und Ergehens eigen, warum wundert man sich dann, wenn der eine wie der andre Zustand ihre ausführliche Darstellung finden, warum sträubt man sich die innere Einheit beider anzuerkennen, wie kann man wagen, was zusammengehört, auseinanderzureissen? Wäre der Knecht eine Einzelperson, so möchte in Frage kommen, ob in einer Person und in einem Menschenleben so entgegengesetztes Verhalten neben einander Platz finde. Aber bei einem Volke kann dergleichen doch nicht auffallen. Ein Volk und insbesondere das Volk Israel hat eine lange Geschichte, in deren Verlauf es sehr verschiedene Zustände durchmacht, ohne doch seine einheitliche Persönlichkeit zu verlieren. Unser Prophet schaut bis zu den sagenhaften Anfängen seines Volkes zurück, bis zu Abraham und Sara (41, 8 f. 51, 2). Zu ihrer Zeit hat Jahwe es als seinen Knecht berufen, und sein Knecht ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Aber keineswegs hat es sich in dieser ganzen langen Zeit gleichmässig als Jahwes Knecht tadellos verhalten und bewährt. In der Vergangenheit hat es schwer gesündigt und damit Strafe auf sich geladen. In der Gegenwart ist es blind und taub, indem es die Ratschlüsse Jahwes, die der Prophet ihm ankündigt, nicht sehen und hören will oder kann, ist es furchtsam und verschüchtert, indem es die Gewalt der Feinde überschätzt und zu der Allmacht und Gnade seines Gottes nicht das richtige Vertrauen hat. Aber trotz alledem hört es nicht auf Jahwes Knecht zu sein; hat doch kein anderer ein Recht an ihm aufzuweisen (50, 1 ff.). Die ganze Fülle, die dieser Name in sich birgt, vermag erst dieser Prophet dem Volke aufzuschliessen, und erst in der Folgezeit wird sie sich ganz an dem Volke verwirklichen. Sie gipfelt in dem Berufe der Gewinnung der Völkerwelt für Jahwe, der Predigt seiner Religion an die Heiden, und auch die Leiden des Volkes in der Gegenwart und der letzten Vergangenheit rücken erst dadurch in das richtige Licht.

In der That sind Kleinglaube, Furchtsamkeit, Trägheit im

Grunde die einzigen Feinde, gegen die Deuterojesaja zu kämpfen hat und den Kampf mit allen Mitteln führt. Und unter diesen Mitteln sollte ihm das eine versagt sein, dass er dem Israel, wie es nicht sein soll, dem Israel der gegenwärtigen Erfahrung, das Israel der gottgefälligen und seligen Zukunft gegenüberstelle? Es handelt sich dabei nicht, wie man gemeint hat, um den gottwohlgefälligen Kern des Volks im Gegensatz zu der Masse, nicht um die Idee des Volks im Gegensatz zu der Wirklichkeit. Gemeint ist vielmehr das ganze und das wirkliche Volk, das Volk, wie es werden muss und wird, wenn die Fülle der Verheissungen des Propheten eintritt. Dass es so ist, lassen die „Lieder" gerade vollkommen deutlich erkennen. In 49, 4 bekennt der Knecht, wie kleinmütig er früher gewesen ist[1]; auch in 50, 7—9 schimmert hindurch, wie sehr er der Hilfe gegen das Verzagen bedurft hat[2]; endlich in diesem Abschnitt und besonders in 52, 13—53, 12 kommt das ganze Elend seiner unglücklichen Vergangenheit, des schmachvollen Untergangs und des ehrlosen Weiterlebens unter den Heiden, zum vollen Ausdruck.

In diesem Lichte erscheint das Verhältnis von 42, 18 ff. zu dem Vorhergehenden vollkommen einfach und einwandfrei. In v. 1—7 ist das Wirken des Knechts in seinem Berufe geschildert, alles verläuft in der Zukunft, der Gipfel ist, dass er das Licht der Heiden werden soll. Blinde Augen sollen geöffnet, die Gefangenen aus dem Gefängnis erlöst werden[3]. Daran schliesst sich in v. 10 ff. die Aufforderung zu einem Triumphliede, in dem Jahwes Sieg gefeiert wird, in v. 14 ff. der Ausdruck der Ungeduld Jahwes, diesen seinen Triumph bald her-

---

[1] V. 4b drückt den Gegensatz seiner gegenwärtigen besseren Einsicht aus und setzt keineswegs die mit ואני אמרתי begonnene Anführung seiner ehemaligen Gedanken fort.

[2] „Wo wäre in der Vergangenheit das Israel gewesen", das in der Verkündigung der Wahrheit an die Heiden geduldig die Misshandlung und Schmach der Welt trug?" So fragt Smend S. 257. Es ist darauf hinzuweisen, dass in der hier gerühmten Geduld, bis zur Stufe dieses Liedes wenigstens, die Predigt des Knechtes vornehmlich beruhte, vor allem aber, dass auch hier die Vergangenheit thatsächlich in der Zukunft liegt.

[3] Am wahrscheinlichsten bleibt Jahwe Subject der Infinitive in v. 7 und sind die Blinden wie die Gefangenen die Heiden, die das Licht erhalten sollen.

beizuführen. Den [schuldlos] Blinden wird sichere Führung zugesagt, während die auf ihre Götzenbilder Trotzenden — das sind keineswegs alle jetzt noch im Heidentum Befindlichen — zu Schanden werden sollen. Dann in v. 18 ein Anruf an die Tauben und Blinden. Und nun erst zeigt sich, dass niemand blinder und tauber ist als derselbe Knecht, durch dessen Vermittelung alle diese Thaten vollführt werden sollen. Er versteht und beachtet nicht, zu was er berufen ist, noch, weshalb er hat leiden müssen. So wird der Hörer aus der herrlichen Zukunft in die widerspruchsvolle Gegenwart zurückgeführt, und nun beginnt in c. 43 von neuem die Arbeit, das kleingläubige Israel zu seinem Berufe willig und tüchtig zu machen. Ich verstehe nicht, wie Deuterojesaja daraufhin den Vorwurf verdient, „der sonderbarste Schriftsteller von der Welt“ zu sein[1]. Er soll nicht durch eine Silbe, durch irgend einen Unterschied der Tempora, andeuten, dass er ... hier an die Gegenwart, dort an die Zukunft denke. Die Tempora in v. 1—4 und 14—17 sind doch alle imperfectisch, die in v. 6f. 21, sofern von der alten Berufung die Rede ist, perfectisch, ebenso die in v. 22. 24f. von der Hingabe Israels in Leiden und Knechtschaft. In v. 19 zeigen die Nominalsätze מִי עִוֵּר u. s. w., dass es sich um die Gegenwart handelt, und in v. 20 unterscheidet Duhm selbst durch die Billigung des Perfectum רָאִיתָ zwischen den gemachten Erfahrungen und dem dauernden Mangel ihrer rechten Verwertung. Was da der Schriftsteller versehen hätte, ist in der That ganz unerfindlich. Und vollends heisst es in v. 19 ausdrücklich: „Wer ist so taub wie mein Bote, den ich senden will[2].“ Damit wird doch so deutlich wie möglich auf den Beruf des Knechtes in v. 1, „er wird die Religion zu den Heiden hinaustragen“ verwiesen und auf den Widerspruch zwischen der Bestimmung des Knechtes und seinem augenblicklichen Verhalten aufmerksam gemacht. Es ist nicht oft in der Geschichte der Schriftauslegung das klare Wasser so unverständig getrübt worden, wie in der Behauptung der Unvereinbarkeit von v. 18 ff.

---

[1] Duhm S. 292.

[2] Durch Übersetzung im Präsens wird daran nichts geändert. Streicht man den Satz mit LXX, so fehlt ein Versglied.

mit v. 1—4. Will man vielmehr hartnäckig an dem selbstgeschaffenen Begriffe des individuellen Knechtes festhalten, so hilft eben nichts als das kritische Messer. Man muss gewaltsam auch diese Zeugnisse für das Gegenteil beseitigen[1].

Wir kehren nun zu 42, 1 zurück, wo der Knecht der „Lieder" zuerst eingeführt wird. Wie wird er eingeführt? Die herrschende Tagesmeinung finde ich am schärfsten bei Laue[2] gefasst; doch spricht er füglich im Sinne aller. „Jedem, so sagt er, der die Ebed-Jahwe-Stücke aufmerksam liest, muss es auffallen, dass in ihnen zwar vom Ebed gehandelt wird, dieser Ebed aber anonym auftritt. Deuterojesaja bezeichnet mit unverkennbarer Sicherheit Israel und Jakob (so Jes. 41, 8 u. s. w.), d. h. das Volk als Ganzes, mit dem Ehrenprädikat des Ebed." ... „Mit anderen Worten: So viel muss zugegeben werden: die Ebed-Stellen erheben gar nicht den Anspruch, denselben Ebedbegriff wie das übrige Buch zu besitzen; sie lassen die Möglichkeit frei, sich eine abweichende Auffassung vom Ebed zu bilden." Das muss keineswegs zugegeben werden, sondern das Gegenteil ist richtig. Wenn ein Schriftsteller eine neue Bezeichnung einführt, so kann man von ihm verlangen, dass er ihren Begriff an der ersten Stelle, wo er davon Gebrauch macht, gebührend bestimmt und erläutert. Hat er das einmal gethan, so kann er von dem verständigen Leser verlangen, dass er aus dieser Gleichung das x nachfolgender Stellen sich selber löst, d. h. dass er dieser Bezeichnung im weiteren

[1] Nicht ganz möchte ich einen Gegengrund übergehn, auf den Sellin grosses Gewicht legt. Er sagt (S. 108) von 43, 10: „Wenn man hier nicht sehen will, dass Deuterojesaja auch in seinen Reden den Knecht von dem Volke bisweilen scheidet, so zeigt man nur, wie blind eine vorgefasste Meinung machen kann." Er fasst den Vers: Ihr [das Volk] und mein Knecht [der einzelne grosse Thoraverbreiter] seid meine [beiden] Zeugen den Heiden gegenüber. Die andre Fassung: Ihr [das Volk] seid meine Zeugen und seid mein Knecht, den ich erwählt habe, sei Unsinn. Das ist nach dem, was wir gesehen, nicht der Fall. Der Knecht ist nach c. 42 derjenige, der an den Heiden zu wirken berufen ist. Israel ist also zunächst Jahwes Zeuge, d. h. in der Lage seine Sache zu stützen, sodann aber auch sein Knecht, d. h. berufen und verpflichtet zum Wirken an den Heiden. Die übrigen Vertreter der „Lieder" werden sich dieser Beobachtung Sellin's nicht bedienen mögen.

[2] S. 14.

Zusammenhang überall so versteht, wie sie an der ersten Stelle erklärt ist. Niemand kann dem Verfasser die Pflicht auferlegen, die Erklärung an jeder Stelle zu wiederholen. So hat Deuterojesaja an der ersten Stelle, wo der Knecht Jahwes vorkommt, in 41, 8, ihn durch „Israel" und „Jakob" erläutert und es durch den Hinweis auf Abrahams Berufung unzweifelhaft gemacht, dass das ganze Volk Israel als solches gemeint sei. Wenn er daher den Namen von nun an überall ohne die ausdrückliche Einsetzung seines Wertes gebrauchte, so wären wir als Leser immer noch verpflichtet, ihn nach der ersten Erklärung zu verstehen. Von anonymem Auftreten könnte gar keine Rede sein. Deuterojesaja aber thut viel mehr. Er gibt die Erläuterung in 42, 19—22. 43, 10[1]. 44, 1. 21. 45, 4. 48, 20 immer wieder und nötigt dadurch umsomehr die unerläuterten Stellen ebenso zu deuten. Zwischen den beiden ersten, einander bald genug folgenden Stellen steht das erste, dicht hinter der letzten das zweite „Knecht-Jahwe-Lied" — wie kann man da von anonymer Einführung reden? Es handelt sich lediglich um einen circulus vitiosus: „Wir haben die Knecht-Jahwe-Lieder aus dem Zusammenhang herausgelöst und einem anderen Verfasser zugeteilt; deshalb kann die Erläuterung in jenen Stellen nicht für die Lieder gelten." Statt dessen muss vielmehr auch von diesem Standpunkte aus geschlossen werden, dass die „Lieder" mindestens, seitdem sie in den Zusammenhang des Buches eingefügt sind, auf Grund der Stellen 41,8 u. s. w. nicht von einer Einzelperson, sondern von dem Volke Israel verstanden werden sollten. Das will entweder sagen, dass derjenige, der sie — jener Ansicht zufolge — eingefügt hat, sie selbst so verstand, oder doch, dass er dieses Verständnis für möglich und leicht hielt. Das Erstere wäre unbedingt das Wahrscheinlichere. In jedem Falle läge ein sehr altes Zeugnis für unser Verständnis der „Lieder" vor.

Aber sehen wir uns auch die „Lieder" selbst noch einmal näher an. Wenn noch irgend ein Zweifel bliebe, so würde die Fassung von 42, 1[a] beweisen, dass der Knecht von 41, 8 und kein andrer gemeint ist. Vgl. mit בחירי 41, 8 אשר בחרתיך, mit אתמך בו 41, 10 תמכתיך. Ebenso schlägt 49, 3[a] auf 41, 9[b]; 49, 1[b]

[1] Vergleiche die erste Anmerkung auf S. 32.

auf 41, 8. 9[a]; 50, 7—9 im ganzen Umfang auf 41, 10f. zurück. Aber auch die Erklärung selbst, der Name Israel, findet sich, wie wir sahen, in 49, 3. Man hat ihn dort beseitigt, weil man zu einer andren Erklärung entschlossen war. Allerdings beruft man sich dafür auf den Text der LXX in 42, 1. Wie dort יעקב vor עבדי und ישראל vor בחירי eingedrungen sei, so werde es auch in 49, 3 geschehen sein. Wäre es so, so müsste man immer noch eine sehr alte Epexegese anerkennen, und deren sachliche Richtigkeit wenigstens lässt sich beweisen. Aber dass ישראל in 49, 3 in jedem Sinne an seinem Platze ist, haben wir gesehen, und in 42, 1 kann LXX ebensogut im Rechte sein wie M. T.[1]. Im Grossen und Ganzen hat sich das spätere Verständnis unserer Abschnitte im Altertum, ebenso wie die Mehrzahl der heutigen Ausleger, eher durch den lebendig individuellen Ausdruck zu dem Missverständnis verleiten lassen, es müsse eine Einzelperson gemeint sein, als dass es zu Gunsten des Sammelbegriffs hätte handelnd eingreifen sollen. Die Wahrscheinlichkeit ist also für die Ursprünglichkeit von יעקב und ישראל in 42, 1. Man wird das mit metrischen Gründen bestreiten wollen; aber die Herauslösung von ישראל in 49, 3 schädigt das Metrum viel sicherer.

Vollends aber hat sich auch im vierten Liede der Name Israel erhalten, zum guten Glück durch Verderbnis oder absichtliche Entstellung vor dem Verschwinden geschützt. Das „Lied" beginnt in 52, 13 mit den Worten הנה ישכיל עבדי. Man mag sich drehen und wenden wie man will, so ist doch mit dem Worte ישכיל nichts anzufangen. Für irgendwelche andre Aussage als die, die von ירום an nicht weniger als dreimal gemacht wird, dass der Knecht hoch dastehen werde, bleibt, nachdem in dem vorhergehenden Abschnitt alles Thun durch ihn und an ihm gründlich erledigt ist, gar kein Raum mehr; am wenigsten aber für irgend etwas, was mit ישכיל bezeichnet werden könnte[2]. Auch lassen sich die drei gleichbedeutenden Thatwörter nur so

---

[1] Entschiedene Verwahrung legt Smend (S. 260) gegen die Streichung von ישראל in 49, 3 ein und verlangt eine eingehendere Prüfung auch für den Text der LXX in 42, 1.

[2] Damit ist auch Sellin's Verweis auf Jer. 23, 5 (S. 169) hinfällig. Aber immerhin kann das ישכיל von dorther beeinflusst sein.

rechtfertigen, dass ירום den Abschluss der ersten Zeile bildet und die beiden anderen es in steigerndem Parallelismus überbieten. Dann aber ist ישכיל daneben vollends unmöglich. In dieser richtigen Erkenntnis hat Duhm das Wort bereits einfach gestrichen, ohne sich Gedanken darüber zu machen, wie es entstanden sein könnte[1]. Was unmittelbar vor עבדי noch eine Stelle fände, ist seine Erläuterung durch den Eigennamen. Ich wage es, für ישכיל einfach ישראל als den ursprünglichen Text zu lesen. „Siehe Israel, mein Knecht, wird erhaben sein, und wird aufragen und sehr hoch dastehen".

Dann entspricht die Einführung der in 42, 1, die Wortstellung ישראל עבדי der in 44, 1; dann wird die Gegenüberstellung von Volk und Völkern sofort deutlich und scharf hervorgehoben. Ich denke nicht daran, diese Textherstellung als eine Stütze der richtigen Erklärung zu benutzen und irgend etwas darauf zu bauen. Aber nachdem die Erklärung vom Volke Israel sich nach allen Seiten hin und für alle Stellen als die notwendige und einzig mögliche erwiesen hat, scheint mir der Grad der Wahrscheinlichkeit für diese Herstellung allerdings ein ungewöhnlich hoher, und schwerlich wird sich je etwas leichteres dafür bieten lassen. Auch hier hat dann, wie weiterhin besonders in 53, 8, die engherzige Auffassung, die eine so ganz persönliche Schilderung nur von einer Einzelperson meinte verstehen zu können, sich schon früh an dem Texte selbst geltend gemacht. Um die Behauptung der Namenlosigkeit des Knechtes der „Lieder" zu widerlegen, bedarf es, wie wir sahen, nicht erst dieser Verbesserung. Aber wahrscheinlich wird, dass der Name Israel in den beiden „Liedern", die den Knecht in der dritten Person einführen, nicht gefehlt hat. In den beiden, in denen er selbst als Ich auftritt, ist das Fehlen des Namens das Naturgemässe. Dennoch hat es der Schriftsteller in dem einen von ihnen möglich gemacht, den Namen einfliessen zu lassen (49, 3), und nur 50, 4 ff. allein bietet ihn nicht.

[1] Er stellt nur fest, dass in LXX die Übersetzung für ירום fehle, hält es für möglich, dass statt ihrer ursprünglich ישכיל gefehlt habe und erst durch Correctur συνήσει an die Stelle des Wertes für ירום getreten sei. Viel wahrscheinlicher ist es, dass von drei völlig gleichbedeutenden Verben eines von Anfang an unübersetzt gelassen wurde.

Indem der Prophet an gewissen Stellen den Knecht Jahwes in seinem richtigen Verhalten auftreten lässt, sei es in der Zukunft wie in 42, 1 ff., sei es in der Gegenwart und selbst redend wie in 49, 1 ff. 50, 4 ff., sei es in der Vergangenheit, nach vollbrachtem Werke, wie in 52, 13—53, 12, bedient er sich nur einer Darstellungsweise, die er, der lebendigste und beweglichste aller prophetischen Redner, ganz besonders bevorzugt. Gleich in dem ersten Kapitel finden sich mehrere Beispiele davon nebeneinander. In 40, 3 wird schon der Befehl zur Herstellung der Wunderstrasse durch die Wüste gegeben, in v. 9 sieht die Freudenbotin Zion bereits die Karawane unter Jahwes Führung nahen, die doch in 52, 7 ff. noch ebenso in der Zukunft liegt. Immer wieder schickt der Prophet solche begeisterte, zum Packen greifbare Schilderungen des Heils vorauf, um sich dann wieder der Gegenwart zuzuwenden und in saurer Arbeit der Belehrung, der Widerlegung, des tröstlichen Zuredens den Widerstand des Kleinglaubens zu überwinden und die Gemeinde, mit der er es zu thun hat, zu der Höhe der Erkenntnis und des freudigen Glaubens emporzuheben, die in jenen begeisterten Zukunftsbildern schon erreicht ist. So sind auch die „Knecht-Jahwe-Lieder", wie Wellhausen richtig sagt[1], von Deuterojesaja als Themata zu seinen Predigten benutzt. Aber es heisst ein Grundgesetz der Rhetorik Deuterojesajas verkennen, wenn man darin ein Ausnahmeverhältnis sehen und daraus auf einen andren Verfasser für diese Themata schliessen will. Der Prediger stellt auch seine Themata selber auf.

Mit der Einsicht in dieses Verhältnis der „Lieder" zu ihrer Umgebung, insbesondere zu den Abschnitten, die auf sie folgen, erledigt sich auch ein andrer vermeintlicher Beweis gegen ihre Abfassung durch Deuterojesaja, der aus dem Versmass geschöpfte. Irgend welche Bedeutung hat er in keinem Falle. Sellin übergeht ihn ohne weiteres, weil das Versmass auch sonst bei den lyrischen Ergüssen Deuterojesajas häufig genug wechsle[2]; Schian meint, Duhm selbst wolle das abweichende Versmass wohl nicht als Grund für die Lostrennung des ersten Liedes von seiner Umgebung betrachten, zumal er aus demselben Umstande bei

[1] Isr. u. jüd. Gesch[1]. S. 117.

[2] S. 97.

42, 10 ff. 44, 23 ff. keine Schlüsse ziehe[1]. Dennoch führt Kittel[2] auch den Rhythmus der Stücke als Grund für die Annahme eines andren Verfassers an. Das hätte niemals geschehen dürfen. Denn zunächst begleitet bei Deuterojesaja ein Wechsel des Rhythmus fast regelmässig den Übergang von dem hymnischen Thema zu der in breiteren Verszeilen sich ergehenden Predigt. Diesen Wechsel stellt Duhm selbst schon zu 40, 1—11 fest. Sodann sind keineswegs alle vier „Knecht-Jahwe-Lieder" in demselben Versmasse geschrieben; sondern den gleichschwebenden parallelen Zeilen von drei Hebungen, die in den drei übrigen die Regel bilden, treten in 50, 4 ff. nach Duhm's eigenem Zeugnis „Langverse" gegenüber, d. i. hinkende Kina-Verse, wie sie bei Deuterojesaja so besonders beliebt sind. Endlich findet sich das Versmass jener drei anderen auch sonst bei Deuterojesaja oft genug; es genügt 41, 17—20, in nächster Nähe von 42, 1—4, zu nennen, wo Duhm selbst die Vierzeiler anerkennt und die drei Hebungen so regelmässig wiederkehren, wie in irgend einem der „Lieder".

Muss auch die Sprache noch berührt werden? Eine einigermassen eingehende Untersuchung nach dieser Seite hin hat Schian geführt, Sellin hat sie geprüft und ergänzt[3]. Das Ergebnis begünstigt in keinem Falle die Auslösung der vier Lieder unter Zuweisung an einen einzigen Verfasser. Denn für 1—3 erkennt Schian selbst die Gleichheit des Sprachgebrauchs mit Deuterojesaja an[4], während er für das vierte, wie schon H. Ewald, entschieden abweichenden Sprachgebrauch meint feststellen zu können. Das führt ihn folgerichtig zur Annahme eines andren, dritten Verfassers für 53, 2 ff., womit im Grunde die ganze Beobachtung Duhm's zusammenbricht. Richtig zeigt dagegen Sellin, dass die Sprache auch von 52, 13—53, 12 in Anbetracht des so weit abweichenden Inhalts völlig ausreichend mit der des übrigen Buches übereinstimmt. Sobald man sich einmal von der richtigen Deutung des Knechtes überzeugt hat, wird man sich durch den ersten fremdartigen Eindruck des Stückes nicht ferner täuschen

1 S. 4 f.
2 Commentar S. 379.
3 S. 111 f.
4 Ebenso Laue S. 7.

lassen. Es versteht sich ganz von selbst, dass der Verfasser das erste und einzige Mal, wo er die Heidenvölker in längerer Rede einführt, besondere Farben wählt, so weit es irgend in seinen Kräften liegt.

Hiermit glaube ich so ziemlich alle Einzelgründe für die Auslösung der Knecht-Jahwe-Lieder und gegen ihr Verständnis aus und mit dem übrigen Buche nach Gebühr berücksichtigt und widerlegt zu haben. Ich gebe mich nicht der Selbsttäuschung hin, dass ich damit meine Gegner überzeugt hätte. Ist man einmal von der Richtigkeit einer ersten Beobachtung durchdrungen, so schärfen sich die Augen für tausenderlei Bestätigungsgründe, die zumeist in das Gebiet der Imponderabilien gehören und daher einer Entscheidung durch Gründe kaum oder gar nicht mehr zugänglich sind. Das gilt in gleichem Masse, ob nun die grundlegende Beobachtung unfehlbar richtig oder grundfalsch ist. Das Buch Jes. 44—55 ist vielleicht unter allen Prophetenbüchern das geschlossenste, dasjenige, das die beste Anordnung der Gegenstände und Steigerung der Gedanken aufweist. Aber man hat sich unter dem Einflusse jener vorgefassten Meinung gewöhnt Ansprüche an die Folgerichtigkeit, Durchsichtigkeit, Einheitlichkeit der Gedankenführung zu stellen, die einem Prophetenbuche gegenüber geradezu ungeheuerlich genannt werden dürfen. Man nagelt den Schriftsteller, dem man den Namen Deuterojesaja lässt, zuletzt auf einen einzigen Gedanken in einer einzigen Fassung fest, die er überall wiederholen soll, über die er nirgends hinausgehen darf. In der That ist das, was übrig bleibt, wenn man mit den „Liedern" zugleich alles entfernt hat, was irgend Berührungen mit ihnen aufweist, kaum ein Schatten von dem saftstrotzenden, lebensprühenden Gebilde, das wir in Jes. 40—55 vor uns haben. Und sehen wir das als Flickwerk Ausgeschiedene noch einmal näher an, so finden wir herrliche Abschnitte, ganz in der so bezeichnenden Weise Deuterojesajas, in schönem Fluss und ursprünglichster Frische. Ein Wunder, wie sie durch einen so verwickelten Hergang, aus zweiter und dritter Hand, in solcher Vollendung haben hervorgehen können. Ich kann nur meinen wohlerwogenen umgekehrten Schluss bekennen, dass ich in Jes. 40—55 wohl viele Textfehler, manchen kleineren Einschub entdecken kann, aber keine grösseren Ab-

schnitte von fremder Hand. Und ferner, dass mir alles in diesem Buche noch vor der erwarteten Heimkehr zu liegen scheint, oder wenn diese nie erfolgt ist, wie Kosters und die ihm nachfolgen urteilen, vor der Zeit, für die der Prophet die joyeuse rentrée erwartete. Die ganze Fülle der erwarteten Herrlichkeit, die ganze Tiefe der endlichen Enttäuschung, liegt für c. 52 f. und für c. 54 f. noch in der Zukunft[1].

Aber auf der andren Seite darf man doch auch darauf hinweisen, wie äusserst bescheiden man in seinen Ansprüchen an die „Knecht-Jahwe-Lieder" in ihrem geschlossenen Sonderdasein vor der Aufnahme in unser Buch ist. Es handelt sich um vier Lieder, von denen nur eines, das letzte, einen grösseren Umfang erreicht. Nun ist es gewiss nichts Unglaubliches, dass eine dankbare Nation oder Gemeinde einem ihrer Helden eine Anzahl von Liedern geweiht hätte. Aber man sollte nun auch erwarten, dass diese Gemeinde ihre Gefühle überall unmittelbar ausströmte. Statt dessen weisen diese Lieder für so engen Raum eine ganz erstaunliche Mannigfaltigkeit auf. In dem ersten redet Gott, in dem zweiten und dritten der Märtyrer selbst, endlich im vierten erst die Gemeinde, die ihn doch mit allen diesen Liedern verherrlichen will. Denn das darf man doch nicht als die Meinung Duhm's oder seiner Nachfolger ansehen, dass Lied II und III wirklich von dem Märtyrer selbst gesungen seien. Indem man ihn nun redend einführt, verlegt man selbstverständlich diese beiden Lieder in die Zeit vor seinem Tode, von dem er doch in dem vierten Liede sogar schon wieder auferstanden ist. Nun weiss der Held der Lieder auch schon in 50, 4—9 von schweren Leiden zu erzählen, die er in Ausübung seines Berufes hat auf sich nehmen müssen. Aber er rechnet trotzdem auf Jahwes Hilfe und hofft alle seine Feinde zu überwinden. Diese Hoffnung muss ihn getäuscht haben; denn er hat ja, wie wir aus c. 53 wissen, nachher den Märtyrertod erlitten. Auf die erste Leidenszeit muss eine zweite gefolgt sein, die ihm den Tod brachte. Nun sollen wir schwerlich glauben, dass die dankbare Gemeinde ihm das Lied 50, 4 ff. gerade zu dieser Zeit,

[1] Dies besonders gegen den ersten Abschnitt von Kosters' Aufsatz, wie gegen Cheyne's neueste Ansicht.

nach den ersten, vor den zweiten Leidenserfahrungen, in den Mund legte[1]; vielmehr ist doch die einzig natürliche Annahme, dass der ganze Liederkranz erst nach seinem Tode — fast sollte man sagen nach seiner Auferstehung — gesungen worden ist. Dann aber haben wir es mit vollkommen dramatischen Scenen zu thun, und dennoch fehlen zwischen ihnen wichtige Stufen. Das Gleiche gilt, wenn wir auf das zweite Lied, 49, 1 ff., zurückgehen. Da blicken wir auf lange Zeiten geduldigen und ungeduldigen Harrens zurück; aber von eigentlichem Leiden ist noch nicht die Rede. Zu alledem aber kommt nun das erste Lied 42, 1 ff., in dem Jahwe selbst das Wort ergreift. Das ist in einem Liede gewiss nicht an sich unerhört; aber wohl, wenn es ohne jede Einleitung geschieht. Wir müssen also annehmen, dass diese fortgefallen ist und mit ihr ohne Zweifel eine Einführung in die gesamte Sachlage, die uns auch verraten hätte, um welchen Märtyrer und was für Zeitverhältnisse es sich handle. So lassen sich die vier Lieder, wenn man sie einmal aus dem Zusammenhang loslöst und aus der gleichen Quelle herleitet, nur als vereinzelte Bruchstücke eines grossartigen, sehr umfassenden Ganzen verstehen, das eine mehr oder minder dramatische Haltung gehabt haben muss. Das kostet ja nun die Vertreter dieser Anschauung gar nichts, da die Einbildungskraft unbegrenzten Spielraum hat und alle neu sich herausstellenden Bedürfnisse sofort zu befriedigen im Stande ist. Aber dessen soll man sich wenigstens bewusst sein, dass mit der Herauslösung der Lieder die Aufgabe noch nicht gelöst, sondern erst gestellt ist.

Bei alledem ist bisher nur die einheitlichste Anschauung vorausgesetzt, die individuelle Deutung aller vier Lieder. Viel schwerer begreiflich ist es, wie eine noch kleinere Zahl, drei (z. B. Schian) oder gar nur zwei (Laue) so starke Abstufungen aufweisen soll. Am wenigsten will es mir in den Sinn, wie Kosters und Bertholet die Grundlage der ganzen Beobachtung, die individuelle Deutung des Knechts, leugnen und doch alle übrigen Schlüsse billigen können. Und dem steht ebenbürtig zur Seite das entgegengesetzte Verfahren Sellin's, der die individuelle

---

[1] Dennoch setzt dies Sellin, a. a. O. S. 153, als die selbstverständliche Meinung Duhm's voraus.

Deutung durchaus billigt, ja ihr Gebiet noch bedeutend erweitert, und dennoch keinen der übrigen Schlüsse mitmacht, sondern die Stücke Deuterojesaja lässt und mit den Stücken zu reimen weiss, in denen der Knecht etwas ganz andres bedeutet.

In welcher Einzelausgestaltung man sie auch ins Auge fasst, die Duhm'sche Beobachtung hat nicht dazu geführt, Schwierigkeiten zu beseitigen, sondern immer neue zu schaffen. Hat man sich einmal überzeugt, wie man es kann und muss, dass die individuelle Deutung grundlos und undurchführbar ist, dass vielmehr die ausdrückliche Erläuterung des Knechtbegriffes, die der Schriftsteller gibt, für alle Stellen gilt, so muss man sich auch zunächst aller der verwirrenden Hilfsannahmen entschlagen, die nur in jener Deutung ihre Ursache und Berechtigung haben. Man muss vielmehr zunächst die Erscheinungen aus der Eigenart des Schriftstellers begreifen lernen. Für die vereinzelten Schwierigkeiten, die dann noch bleiben, muss man sich erinnern, dass der Streit der Deutungen uralt ist und so weit hinaufreicht, dass falsche Deutung hie und da geradezu die Gestaltung des Textes beeinflusst hat. An wie viel Stellen das der Fall ist, darüber mag man verschiedener Meinung sein; aber, wie man sich auch entscheiden mag, dazu hat man kein Recht, auf Grund eines Wortes wie das עמי in 53, 8, oder auf Grund der vermeintlich einzig möglichen Deutung von 49, 5 f. die durch den grossen Zusammenhang vollkommen gesicherte Deutung des Knechtes Jahwes bei Seite zu werfen. Nur so wird man wieder zu einer richtigen Würdigung dieses „Evangelisten des Alten Bundes" gelangen, dem eine unvergleichlich wichtige Stelle in der Vorbereitung der Offenbarung des Neuen Bundes gebührt.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung in Giessen.

Beihefte

zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

I.

Die Datierung der Psalmen Salomos.

Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte

von

Lic. theol. **W. Frankenberg.**

IV u. 97 S. 1896. M. 3.20.

II.

The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah

von

Prof. Dr. **Ch. C. Torrey.**

VI u. 65 S. 1896. M. 2.40.

III.

Altisraelitische Kultstätten

von

Lic. theol. **A. von Gall,** Dr. phil.

VIII u. 160 S. 1898. M. 5.—.

Das Leben nach dem Tode.

Nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judenthums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi.

Eine Biblisch-Theologische Untersuchung

von

Friedrich Schwally,

Privatdozent an der Universität Strassburg i. E.

gr. 8°. M. 5.—.

DATE DUE

JUN 15 1987

JUN 30 2015

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS1515.8 .B92
Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00064 0229